PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° FASCICULE 19

ETUDES SUR LE ŚIVAÏSME DU KAŚMĪR

TOME I

LA BHAKTI

LE STAVACINTĀMAṆI DE BHAṬṬANĀRĀYAṆA

TEXTE TRADUIT ET COMMENTÉ

PAR

LILIAN SILBURN

MAÎTRE DE RECHERCHES AU C. N. R. S.

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1

1964

LA BHAKTI

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE
SÉRIE IN-8° **FASCICULE 19**

ETUDES SUR LE ŚIVAÏSME DU KAŚMĪR
TOME I

LA BHAKTI

LE STAVACINTĀMAṆI DE BHAṬṬANĀRĀYAṆA

TEXTE TRADUIT ET COMMENTÉ
PAR

LILIAN SILBURN
MAÎTRE DE RECHERCHES AU C. N. R. S.

Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique

PARIS
ÉDITIONS E. DE BOCCARD
1, RUE DE MÉDICIS, 1

1964

A Anne-Marie ESNOUL.

Abréviations

I.P.v. Iśvarapratyabhijñāvimarśinī d'Abinavagupta.
M.M. Mahārthamañjarī. Ed. Trivandrum Sanskrit Series nº 66 ; également Kaśmīr Series nº 11. Œuvre de Gorakṣa ; avec un commentaire du même auteur, Parimala.
M.V.v. MālinĪvijayavārtika d'Abhinavagupta.
P.S. Paramārthasārā d'Abhinavagupta. Trad. L. Silburn, Paris 1957.
P.T. Parātriṃśikā ou Parātriśikāmantra.
P.T.v. Parātriśikāvivaraṇa, commentaire d'Abhinavagupta.
Ś.D. Śivadrṣṭi de Somānanda.
S.K. Spandakārikā
S.p. Spandanirṇaya, commentaire de Kṣemarāja.
S.S.v. Śivasūtravumarśinī de Keṣmarāja.
Stav. Stavacintāmaṇi de Bhaṭṭanārāyaṇa, avec le comm. de Ksemarāja. K.S., vol. X, 1908.
T.A. Tantraloka d'Abinavagupta avec le commentaire de Rājānatha Jayaratna.
Utp. Śivasūtrāvalī d'Utpaladeva. C.S.S. Benares, 1902.
V.B. Vijñānabhairava, trad. L. Silburn. Paris, 1951.

Sauf indication contraire, les textes sanskrits cités sont édités dans les « Kasmir Series of Textes and Studies », à Śrinagar.

INTRODUCTION

LA BHAKTI DANS LE ŚIVAÏSME DU KAŚMĪR

Introduction

Sa place, son rôle et ses représentants

Le terme *bhakti* désigne uniquement l'amour mêlé de respect et d'adoration de l'homme pour Dieu. Déjà mentionnée dans les Āgama śivaïtes[1], la *bhakti* a sa place de choix parmi les moyens les plus élevés d'atteindre Śiva.

Au moment où se fonde l'école Trika avec Vasugupta, le terme *bhakti* ne se trouve ni dans les Śivasūtra ni dans la Spandakārikā bien que celle-ci mentionne la vénération continue envers Śiva (śl. 34). Quant aux *sūtra*, ils traitent des voies de la libération : voie inférieure de l'individu *(āṇavopāya)* qui est celle des techniques et du yoga ; voie de l'énergie *(śāktopāya)* « qui examine par le cœur la Réalité ineffable » (II.10) et voie suprême de la pure volonté ou de Śiva *(śāmbhavopāya)* dans laquelle un amour intense permet au yogin de s'élancer jusqu'à la Réalité ultime et de s'en emparer.

Bientôt les fondateurs du système Pratyabhijñā, chercheurs en quête d'absolu, ne s'astreignent plus aux trois voies de réalisation et découvrent une voie nouvelle[2], directe et plus simple, celle du cœur *(hṛdaya)* ou de la Reconnaissance de soi *(pratyabhijñā)* dans laquelle l'amour devient prépondérant, en particulier chez Utpaladeva[3].

1. Le V. B. lui consacre un verset (121), cité Stav. śl. 55 com. Inf. p. 122
2. Qui rejoint l'*anupāya*, voie « sans manière d'être » du Trika.
3. Le śivaïsme moniste du Kaśmīr, nommé Bhairavaśāsana ou Svātantryavāda, s'étend sur trois périodes : Āgama monistes, Trika ou Spanda dont Vasugupta est le

Rares sont à date ancienne les témoignages vécus de mystiques indiens. Nous avons donc tenu à réunir les plus significatifs parmi les représentants de la *bhakti* au Kaśmīr : Bhaṭṭanārāyaṇa, Utpaladeva et Lallā, et c'est à eux que se réfèrent les pages qui suivent.

La caractéristique de leur voie d'amour est d'ignorer toute technique. Élan et spontanéité sont seuls requis de la part du mystique. En outre, cette voie ne se présente pas comme une voie parmi d'autres, mais comme la voie unique. Est-ce même une voie ? Ce serait plutôt un sentier que le mystique trace à mesure qu'il avance.

Les poèmes d'amour de Lallā et d'Utpala ne constituent pas des œuvres élaborées : les stances qu'ils improvisent ici et là selon l'inspiration, recueillies par leur admirateurs, nous ont été transmises, rassemblées au hasard. Dans ces conditions, il nous a semblé que la meilleure méthode pour pénétrer leur pensée et pour l'atteindre dans sa réalité vivante serait encore de les laisser s'exprimer à leur manière afin de mieux percevoir les profondeurs insondées de leur amour. Mais comme ces poètes ne puisent qu'à une seule source, l'amour, et ne disent et ne redisent qu'une chose, l'amour, nous n'avons pu éviter la monotonie qui accablera celui qui n'a jamais connu la *bhakti*.

Bhaṭṭanārāyaṇa

De lui nous ne savons rien, exception faite des noms de membres de sa famille : son grand-père se nommait Parameśvara et son père Aparajita[1].

Postérieur à Vasugupta dont il était peut-être le disciple direct, il vivait probablement au début du règne de Avantivarman, roi du Kaśmīr (855 à 883), c'est-à-dire au temps de Kallaṭa et de Somānanda, dans la seconde moitié du IXe siècle. Il eut lui-même comme descendants Muktākaṇa et son frère Rāmakaṇṭha, ce dernier, disciple de Utpaladeva[2]. Abhinavagupta le cite avec grand respect[3].

L'œuvre de Bhaṭṭanārāyaṇa que nous avons ici traduite, le Stavacintāmaṇi, eut comme glossateur un disciple d'Abhinavagupta, Rājānaka Kṣemarāja[4], dont nous suivons librement le

fondateur, et Pratyabhijñā qu'exposent Somānanda, Utpaladeva, Abhinavagupta, Kṣemarāja. Il existait d'autres branches, tels Krama et Kaula, dont il ne reste pas grand'chose.

1. Stav. śl. 3, p. 10, l. 6.

2. Voir à ce sujet J. C. Chatterjee, Kashmir Shaivaism. K. S., p. 40.

3. Dans son commentaire à l'I. P. d'Utpaladeva, I. II, vol. I, p. 51.

4. Nous nous étendrons sur les œuvres de ce commentateur prolifique dans notre introduction à sa glose aux Śivasūtra.

commentaire en nous inspirant du contenu, tout en supprimant les redites, et y ajoutant à l'occasion nos propres éclaircissements et interprétations.

Les versets présentent une ordonnance interne que le lecteur pourra dégager à l'aide des quelques indications que nous donnons d'après Kṣemarāja.

Le thème qui revient dans ce poème et que pose déjà le premier *śloka* est l'union de Śiva et de son énergie *(śakti)* ou, plus précisément, des deux pôles complémentaires *prakāśa* et *vimarśa* dont on trouvera plus loin une explication.

La langue de Nārāyaṇa est concise, les mots à plusieurs significations y foisonnent ; les vers aux assonances raffinées contiennent des jeux de mots subtils et par cela même intraduisibles. Le poème est intitulé *Stavacintāmaṇi*, joyau à la louange de Śiva. On peut se demander si le poète n'a pas composé ces stances au sortir de l'extase après avoir plongé dans les mers profondes pour en rapporter la perle inestimable de l'Amour.

Utpaladeva

Utpaladeva, connu encore sous le nom de Utpalācārya, vivait à la fin du IXe siècle et au début du Xe. De lui nous savons peu de choses[1] : fils spirituel de Somānanda — fondateur de l'école Pratyabhijñā —, il eut pour condisciple Padmānanda et fut le père de Vibhramākara. Il n'était donc ni célibataire ni moine errant *(sanyāsin)*. Abhinavagupta qui commenta ses œuvres avec vénération eut pour maître un de ses disciples, Lakṣmaṇagupta.

A la fois mystique de génie, puissant métaphysicien, fin psychologue et, par surcroît, grand poète, Utpala fut à côté d'Abhinavagupta la figure la plus marquante et la plus audacieuse de l'école Pratyabhijñā.

Ses œuvres philosophiques[2] sont caractérisées par une analyse pénétrante basée sur l'expérience — et quelle expérience ! celle du jaillissement spontané de la liberté qui mène à l'identification avec Dieu. Rares sont les êtres qui eurent aussi intensément que lui le sentiment de la Réalité sans le moindre intermédiaire et la possédèrent, libre et nue, dans son éternelle fraîcheur.

Son poème d'amour, la Śivastotrāvalī, se présente comme un recueil de vers épars dont Śrī Rāma et Ādityarāja firent un

1. Cf. Introduction à l'I. P. v, vol. II. K. S., 1921, de Madhusudan Kaul Sastri.

2. Dont certaines sont perdues. Nous possédons encore l'Īśvarapratyabhijñākārikā ou sūtra, un commentaire sur la Śivadṛṣṭi de Somānanda, les trois Siddhi et leurs vṛtti (K. S.).

volume après sa mort et que Viśvanātha divisa en vingt chapitres[1]. A l'exception des portions XIII et XIV écrites en toute lucidité d'esprit, les autres furent composées lors d'une période d'exaltation intense et de folie mystique.

Ce poème est le plus beau des chants d'amour śivaïtes : ses accents sont profonds et vrais, ses intuitions originales s'expriment de façon personnelle. Son style simple et touchant ne manque ni de mystère ni d'humour. Pourtant, comme les mots y sont des allusions indiquant des réalités spirituelles plutôt que des images ou des concepts, la traduction en est particulièrement malaisée.

Lallā

Nommée Lalleśvarī par les Śivaïtes et Lal Didī ou Dēd par les Musulmans, cette yoginī vivait au Kaśmīr entre 1300 et 1400 et fut contemporaine du grand ṣufi Sayyid 'Alī Hamadānī[2] qui convertit le Kaśmīr à l'Islām en 1380.

Lallā appartenait à la religion śivaïte, mais il est possible qu'elle ait subi l'influence du ṣufisme et qu'elle ait connu de célèbres ṣufi éclectiques comme Sayyid et Amīr Shamsa'ddīn'Irākī, Nūru'-ddīn shah· que les hindous eux-mêmes vénèrent sous le nom de Nand Rishi Sahazānanda. Son guru qui se nommait Sad Mol n'était pas śivaïte. Bientôt Lallā dut dépasser le stade mystique où il se trouvait lors de leur rencontre[3].

Mariée dans une noble famille kaśmīrienne, chassée par sa belle-mère, Lallā errait en ascète, chantant et dansant entièrement nue, dit-on. Lorsqu'on lui reprochait son indécence, elle répondait que seuls sont des hommes ceux qui craignent Dieu et, vu leur nombre restreint, il ne valait guère la peine de se vêtir. Mais, un jour, apercevant au loin Sayyid 'Ali, elle s'enfuit et se cacha dans le four d'un boulanger en criant « j'ai vu un homme ».

Musulmans et Hindous récitent à l'envi aujourd'hui encore ses quatrains en ancien kashmīrien pleins d'un charme étrange et si musicaux. Son style est simple, direct, concis et familier ; ses images tirées de la vie journalière. Lallā ne se soucie ni d'abstraction ni de doctrines philosophiques ; elle se contente de nous

1. Śivastotrāvalī by Utpaladevāchārya with the Commentary of Kṣemarāja, Chowkhambā Sanskrit Series 1902, Benares. Les informations sont fournies par Kṣemarāja dans la glose du śl. 1, p. 1. Le chapitre XIII est le seul qui ait été traduit par Durgaprasad Kachru sous le titre : Utpala, the saint mystic of Kashmir. Poona, 1945. Nous publierons bientôt la traduction de ce poème que le Swāmi Lakshman Brahmacārin réédite avec corrections.

2. Cf. préface de Sir Richard Temple, p. 2.

3. D'après le Swāmi Lakshman qui nous a aidée dans nos traductions.

faire part de ses propres expériences mystiques et, sur ce plan, ses quatrains se présentent comme une autobiographie.

Elle illustre aussi de façon pittoresque et vivante les croyances des philosophes śivaïtes de son temps et c'est pourquoi sa popularité n'a nullement faibli au cours des siècles, ni auprès des *paṇḍit* ni auprès des masses musulmanes. Sa poésie, expression si spontanée de son être, reste en contact avec la vie sous toutes ses formes : vie divine, vie des yogin, vie humaine en général et en particulier la vie quotidienne du Kaśmīr au XIVe siècle.

Aucun manuscrit authentique de ses œuvres n'est parvenu jusqu'à nous mais il existe plusieurs collections incomplètes et qui ne concordent pas toujours entre elles. Nombreux sont les *paṇḍit* qui ont conservé en mémoire ses stances qu'ils récitent volontiers. Sir George Grierson et le Dr. L. D. Barnett les traduisirent et publièrent en 1920 sous le titre « Lallāvākyāni or wise sayings of Lal Ded, a mystic poetess of ancient Kashmir »[1].

Citons encore les noms de deux poètes śivaïtes : Jagaddhara Bhaṭṭa et Maheśvarānanda. Le premier, célèbre sous les noms de Jagadar et de Mahākavī, vivait au Kaśmīr il y a environ cinq cents ans. Il composa la Stutikusumañjalī[2], poème d'un millier de vers à la louange de Śiva. Sa vie spirituelle n'a ni la profondeur ni la spontanéité de celles d'un Utpala ou d'une Lallā ; néanmoins son poème mériterait d'être étudié et traduit à cause de sa grande beauté et des qualités de sa forme : subtilité extrême, ornementations verbales, jeux brillants, délicates allusions et nombreuses allitérations qui témoignent d'une virtuosité technique et d'un talent éblouissant.

Maheśvara ou Gorakṣa, disciple de Mahāprakāśa, est un poète du sud de l'Inde, natif du royaume de Chola et grand admirateur d'Abhinavagupta. Nous citerons quelques stances de sa Mahārthamañjarī[3].

Lalleśvarī, Utpaladeva et Bhaṭṭanārāyaṇa ont un trait commun : le sentiment aigu de la présence divine. Leur poésie jaillit de leur amour et nous ramène sans cesse à la Réalité fondamentale ; parce qu'ils sont si vivants et originaux, ils nous font partager

1. Royal Asiatic Society. Vol. XVII. Cf. « The word of Lallā the prophetess being the sayings of Lal Ded or Lal Diddi of Kashmir ». Sir Richard Carnac Temple. Cambridge, 1924. Rājānaka Bhāskara a fait une libre traduction de ses 'dires' en vers sanscrits. Cette traduction de 60 *śloka* est éditée avec la version originale en Kaśmiri dans la K. S. sous le titre Lalleśvarī vākyāni. Nous avons suivi tantôt une édition, tantôt l'autre, la version Grierson étant la meilleure. Il existe aussi une traduction anglaise de S. N. Charagi, Srinagar, contenant quelques quatrains inédits de Lallā.

2. Ed. Śivabhaktigranthamālā, Benares.

3. Ed. T. Gaṇapati Śāstri. Trivandrum Series. LXVI, 1919.

leurs émotions : luttes, souffrances, ivresses, folie et quelque peu leur émerveillement. Contrairement à tant de *bhakta*, ils n'ont rien de solennel ; nous verrons le plaisir qu'ils prennent à s'élever contre les coutumes et les croyances respectées de tous temps dans l'Inde : ils raillent les pratiques des ascètes et des yogin ainsi que les diverses marques d'ostentation, et fuient la considération des hommes. Sens de l'humour et ironie émaillent leur profonde poésie qui, ne s'attachant qu'à l'essentiel, se rit de l'accessoire.

Pour être complète, cette étude aurait dû donner quelques précisions sur le milieu où vécurent ces poètes en insistant sur la force et la richesse du courant mystique qui déferla sur le Kaśmīr du IXe au XIIe siècle. Mais ceci déborde de beaucoup le cadre de cet essai[1]. Nous nous contenterons donc de présenter par un commentaire aussi discret que possible quelques-unes parmi les plus belles stances d'amour de l'ancien Kaśmīr[2].

Les différents visages de Śiva

> « Hommage à Śambhu qui revêt des aspects merveilleux et divers : magicien Tu es véridique ; caché, Tu es patent ; subtil, Tu assumes l'apparence de l'univers ! »
>
> Utpala. II. 12.

Bhairava, Paramaśiva, sont les noms que les Śivaïtes kaśmīriens donnèrent à l'absolu, au Tout indivisible *(nikhila)*. Mais à côté de cette pure Conscience indicible, ils firent place à un aspect personnel du Dieu lié à sa manifestation et qu'ils nommèrent Śiva, Maheśvara, Śaṅkara, Bhagavan, Īśa, Śambhu, etc., le Seigneur à la fois transcendant et immanent auquel s'adresse la vénération des fidèles.

Le Śivaïsme d'un Nārāyaṇa et d'un Utpaladeva se présente

1. Notre intention est de dégager dans un travail d'ensemble sur la mystique kaśmīrienne la place et le rôle de la *bhakti* dans le système Bhairava, d'étudier ses rapports avec les pratiques religieuses et de comparer cette *bhakti* aux autres formes de dévotion répandues dans l'Inde : Bhāgavata, Viṣṇouisme et Śivaïsme du Sud. Sur la *bhakti* dans les divers systèmes de l'Inde, voir l'étude de A.-M. Esnoul : « Le courant affectif à l'intérieur du Brahmanisme ancien ». Bulletin de l'École Française d'E. O., XLVIII, Fas. 1. Paris, 1956. Sur le Śivaïsme du Kaśmīr en général, cf. nos ouvrages : Paramārthasāra d'Abhinavagupta et sa traduction, éd. de Boccard, 1957, et le Vijñānabhairava, Introduction et traduction, 1961.

2. On trouvera ici de nombreuses citations sans référence à un auteur ou à une œuvre ; elles concernent toutes la Śivastotrāvalī d'Utpaladeva.

d'abord comme une mystique qui ne se laisse pas enfermer sous les dénominations philosophiques : monisme, dualisme, panthéisme. S'efforçant de se tracer une route entre deux écueils, le Dieu personnel du dualisme théiste[1] et l'absolu impersonnel de certains vedāntin, il a découvert le Dieu d'amour, réalité vivante douée d'une libre énergie, rejoignant ainsi la religion populaire de l'antique Śivaïsme.

Comme les dualistes, mais sans être dualiste, le śivaïte adore un Dieu dont il éprouve la présence réelle et qu'il considère en quelque sorte comme une personne : « Tu es la grande Personne *(mahāpuruṣa)*, l'unique, le refuge de toutes les personnes » (III.14), c'est-à-dire de la première, de la seconde et de la troisième, je, tu, il. Et Utpaladeva dit encore, s'adressant à Śiva : « Tu es la Personne suprême *(adhipuruṣa)* toujours vigilante dans un monde profondément assoupi ! » (XIV.18). Śiva n'a en effet d'autre témoin que lui-même ; il ne peut jamais être un objet car il est le Sujet même « que l'on obtient à la cime de toute cime » (II.25), le Connaisseur du connaisseur, le seul Sujet conscient[2].

Mais si le mystique kaśmirien rejoint ainsi le partisan de la non-dualité *(advaita)*, il ne se contente pas d'un *brahman* impersonnel et passif comme celui de Śaṅkara, simple *prakāśa*[3], Lumière consciente. L'unité dans laquelle il s'absorbe est riche d'une dimension en profondeur, celle du Centre, le Je universel ou le Cœur divin, qui se révèle en une libre prise de conscience de soi appellée *vimarśa* ou *pratyabhijñā*. L'importance accordée au Cœur par l'école Pratyabhijñā permettait d'accueillir le Dieu en acte synthétisant *prakāśa* et *vimarśa*, le Dieu de grâce aimé des fidèles.

Le Śivaïsme du Kaśmīr s'apparente encore au panthéisme puisque Śiva est revêtu de la splendeur de l'univers, son corps étant formé de l'ensemble des sons *(śabdarāśi)* sous son aspect de dynamisme verbal, et de l'ensemble des choses sous son aspect de dynamisme substantiel ; mais il s'en écarte parce que ce Dieu

1. Maheśvara des Śivaïtes Siddhānta ou Viṣṇu des systèmes théistes et de dualisme mitigé.

2. « Si tous les êtres réduits à l'état d'objets par le Seigneur sont couverts de honte, comment donc le Seigneur pourrait-il être réduit, lui aussi, au niveau d'objet connu ? » dit Abhinavagupta. Et pourtant la Conscience universelle se manifeste librement en devenant un objet connu *(jñeyīkaroti)* sous des formes divines omniprésentes et autonomes, tels Prabhu, Śiva, Īśvara etc., qui n'ont pas d'existences distinctes de la Conscience. I. P., v. I. V., 15-16 et II. III. 16.

3. Il est *svaprakāśa*, lumineux par lui-même, mais cette conscience est privée de *vimarśa* selon le Trika. A ce sujet cf. p. 84 n. 4 et 128.

ineffable n'est pas seulement immanent à l'univers, il le transcende[1].

Laissant de côté les problèmes métaphysiques de transcendance et d'immanence ou celui que pose l'existence d'un Dieu personnel dispensateur de grâce dans un système qui soutient l'identité de l'homme avec Śiva, nous ne ferons qu'évoquer brièvement les différents visages de Śiva[2] transmis par la tradition des Purāṇa et des Āgama śivaïtes et que nos poètes se plurent à célébrer. Ces visages serviront de jalons à la voie d'amour divin, seul objet de notre étude.

Māyāvin, magicien.

Śiva apparaît d'abord comme le magicien qui engendre par son sortilège *(māyā)* la diversité phénoménale. Peintre prodigieux, il étend sur le mur de sa propre conscience, sans instrument ni matériel, la fresque de l'univers. Il marque de son sceau *(mudrā)* le monde entier en distinguant mâles et femelles[3]. Acteur, il joue la pantomime des trois mondes[4], s'identifiant aux personnages dont il assume tous les rôles ; il se laisse souvent prendre à son jeu au point d'oublier son véritable moi. A cet oubli de soi-même répond, sur le plan mystique, et pour y porter remède, la prise de conscience ou souvenance ininterrompue de soi.

Paśupati, gardien du troupeau.

Śiva est encore le Dieu compatissant. Sous cet aspect il est imploré sous le nom de Paśupati, gardien des âmes asservies *(paśu)* qu'il protège et aiguillonne sur le chemin de la délivrance. C'est pourquoi le fidèle prend refuge en Śiva-le-Protecteur.

Umāpati, amant d'Umā.

Śiva est le Dieu d'amour, époux bien-aimé de l'Énergie, Umā ou Parvatī, qu'il tient éternellement enlacée[5]. A cet universel amour répondent l'ivresse et la folie des cœurs aimants et fidèles.

1. En tant qu'immanent *(viśvamaya)*, Śiva est à la fois *prakāśa* et *vimarśa*. De la lecture des poèmes d'Utpala et de Lallā se dégage le sentiment profond de la transcendance divine. Śiva inaccessible aux pensées n'est atteint que par la voie de dépassement. En réalité, le fond de leur expérience mystique c'est Paramaśiva, qui n'est ni transcendant ni immanent. Cf. Lallā śl. 2, Stav. 53 et Inf. p. 76.

2. Ces symboles et mythes nous apparaîtront tels qu'ils furent vécus et interprétés par les mystiques kaśmīriens.

3. XIV, 12. *yoni* et *liṅga: Jaya sarvajagannyastasvamudrāvyaktavaibhava* |

4. Stav., śl. 59.

5. Image que l'iconographie indienne nous a rendue familière.

Virūpākṣa, Śiva indifférencié.

En tant que Virūpākṣa ou Trilocana, Śiva possède un troisième œil : œil de feu qui consume la dualité et détruit la mort et, en même temps, œil de compassion qui rayonne de félicité et d'amour mystiques. Cet aspect du Dieu se reflète sur le plan spirituel dans l'absorption contemplative.

Dhūrjaṭi, ascète et Śivarātri, Nuit de Śiva.

Śiva revêt la forme de l'ascète archétype, maître du yoga et des *siddhi* — Kapardin, Kapālin —. Il réduisit en cendres le dieu de l'amour charnel qui, tandis qu'Il pratiquait l'ascèse au bûcher funéraire de Parvatī, essayait d'éveiller en Lui l'amour pour Umā. Mais au-delà encore, il est Bhairava, terrifiant et nu, absorbé en lui-même dans l'indifférenciation primordiale. A cet absolu ineffable, accède le renonçant qui suit héroïquement la voie du vide et du *nirvikalpa*, nuit obscure et douloureuse, débouchant sur la Nuit de joie indicible et d'éblouissement silencieux.

Naṭarāja, Roi des danseurs.

Śiva est enfin le danseur cosmique qui crée et détruit l'univers par ses mouvements tantôt impétueux, tantôt frénétiques et farouches ; ou qui l'apaise par ses rythmes harmonieux. A ce ballet prend part le libéré vivant, qui danse spontanément dans toutes les activités de ce monde, se jouant avec amour de la vie en ses multiples aspects reconnus par lui comme l'expression de l'énergie divine.

A travers les millénaires, Maheśvara a été adoré comme le danseur unique qui exprime en d'innombrables danses les aspects les plus divers et les plus opposés de la Vie par les gestes *(mudrā)*[1] de ses mains et les objets symboliques qu'elles tiennent[2]. Il danse avec le tambour, les grelots aux chevilles ; — héros *(vīra)*, il brandit le trident redoutable ; — ascète, oint des cendres de l'univers, avec son chignon tressé, ses serpents brillants comme des bijoux (XIV.6), sa guirlande de crânes, il porte le rosaire, la peau de tigre, un crâne en guise de bol à aumône ; — destructeur, il est armé de l'arc et des flèches, de l'épée, de la massue... ; —

1. En particulier l'*abhaya mudrā* qui délivre de la crainte et des doutes.

2. Cette description de Śiva correspond à nos poèmes, mais non aux données de l'archéologie. Pour plus de précisions, cf. T. A. Gopinatha Rao, Elements of Hindu Iconography. Madras, 1916, vol. II. I.

gardien des troupeaux, il serre dans ses mains le lacet, l'aiguillon et le croc ; — souverain des dieux, rayonnant de gloire, il est muni de ses insignes : l'ombrelle blanche de la pleine lune et l'éventail[1] de la voie lactée ; à l'aide de la Gaṅgā qui ruisselle de sa mèche de cheveux, il asperge l'univers[2] ; — mystique, il se drape dans le halo radieux de son corps cosmique, un croissant de lune dans sa chevelure et le troisième œil sur son front[3].

Tel est le cadre mythologique et symbolique dans lequel les poètes kaśmīriens ont intégré leur conception de l'amour divin.

1. Éventail à queue de cheval.
2. Utp. XIV, 7 et 5, 4 et 3. Cf. 17.
3. XX, 1-2.

I. ŚIVA - LE - MAGICIEN (MĀYĀVIN)

« Hommage à Lui... qui seul possède assez de pouvoir pour faire de l'irréel le réel même ! »[1]

Seul existe Śiva, lumière de la Conscience indifférenciée *(prakāśa)* qui se manifeste sous forme de tout ce qui est. Cette lumière repose en elle-même, d'où sa béatitude ; libre, parce qu'unique, il n'y a rien dont elle dépende. Préexistant à l'espace et au temps qu'elle engendre, elle est omniprésente et éternelle. Elle contient tout, pas un atome n'existe hors d'elle.

Résidant dans notre cœur en tant que Sujet universel, elle illumine notre vie, nos démarches psychiques et nous permet de percevoir le monde externe ; sans elle nous serions insensibles, aveugles et aucune expérience ne serait possible[2].

C'est pourquoi Utpaladeva s'écrie : « Pour Te connaître, il n'est nul besoin d'aide ; il n'existe pas d'obstacle non plus. Tout est submergé par le flot surabondant de Ton existence ! » (XII.1). La Réalité infinie, en sa plénitude, mais sans jamais sortir d'elle-même, irradie le monde.

Si Paramaśiva — conscience et félicité indivises — constitue notre substance, pourquoi ne le discernons-nous pas comme tel et sommes-nous soumis à l'illusion, à l'angoisse et aux douleurs, asservis au corps et à l'ego ? C'est que, répondent les philosophes kaśmīriens, Śiva est un magicien qui, par sa force créatrice et décevante, la *māyā*, se cache lui-même à lui-même — comme l'araignée s'enroule dans sa toile — afin de déployer son jeu prodigieux, servitude et délivrance[3]. Il se perçoit alors comme fragmenté en d'innombrables êtres pétris d'oubli de soi, car suscitant une multiplicité, il se dérobe et masque l'unité :

« Il n'y a ni Toi ni moi, ni contemplé ni contemplation, dit Lallā, mais seulement le créateur de l'univers qui s'est perdu dans l'oubli de lui-même. Si les aveugles n'y découvrent aucun

1. Stav., śl. 60.

2. I. P., v. I. III, 1 stance d'introduction et II. III, 14 avec comm. d'Abhinavagupta, vol. II, p. 119, l. 8.

3. Paramārthasāra śl. 32-33.

sens, par contre les sages, ayant vu le Suprême, se perdent en Lui » (59).

S'adressant à son âme, elle gémit : « En ton illusion pourquoi as-tu sombré dans le fleuve des existences ? Ayant détruit la levée (qui permet de traverser les marécages), il n'y a plus pour toi que le bourbier des ténèbres spirituelles. Les aides de Yama (la Mort) au temps marqué t'entraîneront vers un horrible sort. Qui peut te délivrer de la peur de la mort ? » (74).

S'il est vrai qu'en Śiva liberté, connaissance, félicité et amour ne font qu'un, pourtant, selon la nature du mystique, différentes attitudes prédominent : l'intuition chez le *jñānin* adonné à la connaissance, l'absorption contemplative à la fois bienheureuse et efficiente chez le *yogin* et l'amour chez le *bhakta*.

C'est sous ces trois chefs que nous aborderons le problème de la réalisation de Śiva : dans l'acte de conscience, puis dans l'appréhension de la libre félicité et enfin dans l'amour ; trois modes d'approche de Śiva voilé par l'illusion.

Conscience chez le jñānin.

La lumière consciente *(prakāśa)*, étant incolore, n'est perçue que si, projetée à travers le prisme des consciences individuelles, elle se décompose en lumières colorées distinctes. Dès qu'on cherche à s'emparer d'elle à l'aide des facultés intellectuelles, elle se fragmente en d'innombrables aspects : « Bien qu'universellement présent, le Soi ne se révèle dans le miroir de la pensée qu'en prenant pour assises les objets sensoriels »[1], dit Abhinavagupta. Toute expérience que l'on peut avoir de Śiva est donc fallacieuse, le *samādhi* compris, Śiva ne pouvant être un objet connu, lui le Sujet suprême. S'il est appréhendé en son essence, ce ne peut être que par lui-même.

Ce philosophe illustre d'une autre manière l'ineffabilité divine : « On ne peut distinguer, dit-il, dans un hymne[2], les gouttes d'une averse drue sur un fond continu de ciel, mais on les perçoit avec netteté lorsqu'elles se détachent sur un fond précis tels les arbres d'un jardin, le toit d'un palais. De même le suprême Bhairava, en raison de son extrême subtilité, ne tombe jamais dans le domaine de l'expérience consciente. Si l'association au temps, au lieu, à la forme, au mouvement, à l'activité... engendre immédiatement une conscience qui est expérience (de Bhairava), ce n'est qu'en humiliant et en abaissant la véritable Conscience bhairavienne. » Il faut donc devenir identique à Śiva pour le connaître vraiment.

1. P. S. 8.
2. Et qu'il cite dans son P. T., v. p. 23-24.

Prakāśa, la Lumière de la conscience qui éclaire toute chose, est évident par lui-même et source de toute connaissance. Nos poètes ne l'ignorent pas : « Ta pure Lumière surpasse en éclat le rayonnement de milliers de soleils, dit Utpala, Tu remplis l'univers entier et cependant (nulle part) Tu n'es visible[1]».

Et Nārāyaṇa : « Tu es celui que l'on serre dans son poing ; Tu es celui que l'on voit (d'évidence)... Où pourrais-Tu disparaître ? » (68). On a beau savoir que Śiva remplit intégralement le temps et l'espace, on ne l'a pas pour autant réalisé[2]. Il reste à le connaître de façon intuitive, intime et profonde par le cœur : « Ce qui n'est pas vraiment saisi dans le cœur, dit Abhinavagupta, est comme s'il n'existait pas, tels les brins d'herbe pour le char qui passe[3] ».

On nomme *vimarśa* cette prise de possession de la Lumière indifférenciée (*prakāśa)* dont elle est inséparable ; énergie vibrante et libre *(spanda)*, c'est la conscience de la conscience, la mise à nu qui forme l'expérience mystique par excellence, réalisation immédiate et foudroyante de la présence divine qui ne laisse place à aucun doute.

Cette prise de conscience comporte deux aspects : quand elle est purement intérieure *(antarvimarśa)*, la lumière du cœur repose satisfaite en elle-même et correspond à l'autorévélation de Śiva ; on la nomme Cœur suprême, libre énergie, *parāvāk*, Verbe, intuition du Je transcendant. Elle devient prise de conscience extérieure *(bahirvimarśa)* ou révélation objective dès que l'agitation se manifeste et que le monde se déploie[4].

En tant qu'énergie libre et toute-puissante *(svātantryaśakti)*, *vimarśa* fait surgir hors d'elle-même les énergies qu'elle contient encore indivises : conscience de soi *(cit)*, félicité *(ānanda)*, volonté *(icchā)*, connaissance *(jñāna)* et activité *(kriyā)*.

C'est elle aussi qui par jeu distingue le sujet et l'objet à l'intérieur même de l'unité originelle *(prakāśa)*, faisant miroiter la fresque cosmique sur la muraille lisse et sans tache de cette der-

1. III. 19. Cf. Al-Ḥallāj : « Je leur dis : mes amis, Elle, c'est le soleil ; sa lumière est proche, mais pour l'atteindre, qu'il y a loin ! », p. 107. Et encore : « Ton image est dans mon œil, ton mémorial sur mes lèvres, ta demeure en mon cœur, mais où te caches-tu donc ? » op. cit., p. 106.

2. Cf. Stav. 56 et 85. Lallā 18 : « Pourquoi avancez-vous à tâtons comme des aveugles ? Śiva est en vous. » S. N. Charagi.

3. *Hṛdayaṅgamībhāvena vinā bhātam apy abhātam eva rathyāgamane tṛṇaparṇādivat.* Parātriśikālaghuvṛtti K. S., 1947, p. 3, l. 3.

4. Pure, elle est indifférenciée, *nirvikalpa ;* impure, prenant appui sur un corps, des organes, etc., elle est *vikalpa* et obscurcie par l'illusion. Voir M. M., śl. 11 : « *San hṛdayaprakāśo bhavanasya kriyāyāṃ bhavati kartā/Saiva kriyā vimarśaḥ svasthā kṣubhitā ca viśvavistāraḥ//* Cf. comm. p. 34-35. Cf. Ajaḍapramātṛsiddhi. M. M., p. 13.

nière[1] en y projetant son faisceau lumineux qui partage la lumière indivise en zones d'ombre et de clarté.

A l'aube de la manifestation, les énergies subjectives et objectives n'ont qu'un seul substrat, la pure Conscience, et une seule saveur, la félicité. Śiva éprouve une tendance obscure à contempler[2] un univers encore en germe, à l'image de l'œuf cosmique contenu au sein de *Haṃsī*[3], l'énergie qui vogue sur les eaux primordiales et indistinctes.

Au stade de pure science *(śuddhavidyā)*, Śiva, ou le Soi, a pleine conscience de lui-même comme unique substrat du cosmos ; toutefois il prend plaisir aux jeux du moi et de l'univers, acceptant de cette manière une certaine limitation de l'énergie subjective par l'énergie objective[4] dont il se sait le créateur ; c'est ainsi qu'un rêveur s'amuse à échafauder ses rêveries. Il n'est nullement dupe de l'énergie créatrice d'illusion *(māyāśakti)* qu'il dirige en maître et qui à ce niveau n'est qu'énergie autonome *(svātantryaśakti)*. Par contre à une étape ultérieure de la connaissance impure, à mesure qu'il se referme sur lui-même et se laisse guider par son complexe psycho-organique, vivant en marge du moi profond, il devient victime de cette illusion et se croit effectivement limité et impuissant. Dès qu'il se sépare du Tout, il se nomme individu *(aṇu)* et il perçoit ce Tout fragmenté en d'innombrables sujets et objets, tandis que ses propres modalités conscientes obnubilent à ses yeux l'être absolu qu'il est en son essence.

Notons cependant que jamais au cours de cette évolution le Seigneur n'a cessé de reposer en son cœur ; témoin de la fantasmagorie cosmique, il joue tel un acteur le drame de la transmigration[5].

Cet abîme qui se creuse toujours davantage entre la Lumière indivise et la prise de conscience différenciée qu'engendre l'attitude extravertie propre à l'énergie créatrice d'illusion, c'est lui que nos poètes cherchent à combler. Quoique révélation, parole du maître, raisonnement et illumination leur aient appris qu'ils sont identiques à cette Lumière, ils ne peuvent découvrir l'intimité des consciences ; ou, s'ils l'ont entrevue en un éclair, ils ne savent pas en jouir de façon continue.

1. *Viśvavaicitryacitrasya samabhittitalopame...* I. P. II. III, śl. 15-16 et comm. d'Abhinavagupta.

2. Cf. *paśyantī* de Stav. śl. 1.

3. L'oie divine du śl. 8 de Bhaṭṭa.

4. Il ne s'agit pas encore de sujet ni d'objet mais seulement d'énergies en présence.

5. M. M. śl. 22-24. Sur cette manifestation et ses étapes, voir notre Introduction au P. S., p. 27 sqq.

Béatitude et liberté chez le yogin.

Śiva n'est pas seulement conscience *(cit)*, il est aussi béatitude *(ānanda)* et liberté, ces diverses énergies ayant leur centre dans l'énergie autonome *(svātantryaśakti)*[1].

Le Soi identique à Śiva, et donc éternellement indépendant comme lui, baigne sans discontinuer dans un océan de félicité[2].

« Ici-bas, dit Utpaladeva à Śiva, rien n'est séparé de Toi. Il n'y a rien qui ne soit béatitude puisque façonné par Toi. Et cependant ne règnent en tous lieux que différenciation et douleur ! O demeure d'un étonnement sans pareil, je Te salue ! » (XVIII.18). Il insiste sur ce douloureux paradoxe : « O Maître, trésor de béatitude, me voici maintenant terrifié par la naissance et par la mort ; je ne suis rien d'autre qu'un réceptacle de douleurs » (XI. 14). « C'est Toi ma propre essence d'immortelle félicité, Tu es indivisible, pourtant ne subsistent en moi que les caractéristiques de la mortalité » (X.22).

Ce même poète confesse son angoisse et sa faiblesse : « Je suis ignorant, je suis pétri de souffrances, je suis épouvanté par les maux de la vieillesse et privé de forces... »[3]. S'il se tourne vers l'univers, sa plainte est non moins amère : « Bien que ce monde repose toujours paisiblement dans la demeure de Ton corps, au dedans, il ne cesse d'être consumé par le feu de la douleur... » (XVIII.5).

Les humains plongés, à cause de l'ignorance, dans les tourments effroyables du *saṃsāra* que hantent les monstres de la douleur[4] sont esclaves de leurs désirs et ne font « qu'ajouter nœud sur nœud par centaines au réseau enchevêtré des naissances successives » (Lallā, śl. 6).

Lallā pleure sur son âme : ...« O mon âme, l'attrait mensonger du monde t'est échu en partage... Pas même l'ombre de ton ancre de fer ne survivra. Hélas ! pourquoi as-tu oublié la nature du Soi ? » (67). Tout est précaire et vain : « Intégrité morale et respectabilité ne sont que de l'eau transportée dans un panier ; ou encore, le vent qu'un homme héroïque voudrait saisir dans son poing ; un éléphant qu'il prétendrait retenir à l'aide d'un seul cheveu !... » (24). Et son ignorance est invincible : « De quelle région suis-je

1. T. A. I.67 et comm.
2. Il dit encore : « Tu remplis constamment de la douceur d'une félicité ininterrompue tous les mondes. » II. 22.
3. XI. 8. Cf. Bhaṭṭa qui constate tristement : « Je suis impuissant, j'ai perdu confiance, que vais-je devenir ? » (52).
4. Stav. 26.

venue, et par quelle route ? Où irai-je et comment connaîtrai-je le chemin ? A la fin il me faudra payer[1] et je ne possède que souffle vide ! »

La cause de ses infortunes réside dans une pensée instable qu'un désir incessant harcèle : « Considère ta pensée, dit-elle, comme l'océan de l'existence » (23) ; car ce sont nos émotions multiples, nos impressions sensorielles, nos craintes et leurs remous qui nous cachent notre liberté et notre béatitude originelles. Tout arrêt à une chose limitée signifie dépendance et souffrance. La liberté, par contre, est repos définitif dans le sujet ; l'autonomie de celui-ci se rattache directement à la conscience du Soi qui reconnaît : 'je suis je'. Tel est, d'après Abhinavagupta, le lieu du repos et de la parfaite liberté[2]. En ce lieu privilégié, fermes assises de la réalité, en cet instant décisif qui surplombe le temps, le mystique ne s'occupe que de soi en saisissant sa propre essence par un acte de libre volonté et de conscience émerveillée ; tout entier dans son acte, il est vraiment un sujet qui prend conscience de soi, non le champ où s'abattent pensées et émotions avec lesquelles il s'identifierait à tort. Il repose dans le lac d'ambroisie qui s'étale sans ride au milieu de l'océan de la connaissance[3].

L'amour du Soi chez le bhakta.

En sa grâce et en sa compassion miséricordieuse, Śiva qui donne tout et se gaspille sans compter[4] va jusqu'à offrir son *ātman*[5]. La *bhakti* se rattache précisément à cette manifestation de Śiva en tant que l'essence des êtres, leur Soi, car si l'amour pour Śiva est possible c'est que l'amour de chaque être pour soi-même est naturel, inné et irrésistible : « L'amour que l'on a à l'égard de toute chose est seulement pour l'amour du Soi ; en conséquence, le Soi, libre ou asservi, a pour essence la félicité. »[6]

Déjà, avant Maheśvarānanda qui reprend ici le thème célèbre de la Bṛhadāraṇyakopaniṣad (IV.V.6.), Utpaladeva louait Śiva en

1. Si je reçois Le Bon Conseil, c'est bien ; lire *dāyl agemay late*, 41. Elle doit témoigner de son gain, mais elle n'a rien gagné, seul peut l'aider le conseil que lui donna son maître, Inf. p. 50.

2. *Viśuddhaikaparāmarśaviśrāntisthāna*. I. P., v. I. 5. 17, vol. II, p. 222, l. 9. Cf. p. 219 sqq. Abhinagavupta définit *parāmarśa* comme une libre conscience et une volonté qui est aspiration à agir, *parāmarśo hi cikīrṣārūpecchā*. II. 4. 20, vol. II, p. 181, l. 1 et 3.

3. Stav. 95.

4. Stav. 60.

5. Ut. XIV, 12.

6. M. M., śl. 55.

ces termes : « O Souverain, Tu es le Soi de tout être et tout être est attaché à son propre Soi ; ainsi Ton amour se réalise spontanément. (Cependant seul) l'homme qui l'a compris est glorifié. »[1]

Ici encore se présente le même paradoxe : « Tous adorent leur Soi. Quand donc jouirai-je vraiment de cette réalisation ? » (IX.8). Mais la réponse, il la connaît : « Le collier de perles de Ton amour, dit-il à Śiva, est hélas ! plongé dans ma pensée impure et, bien qu'innée, la splendeur de sa gloire surnaturelle ne rayonne pas ! » (XV.15).

Ce paradoxe se ramène en définitive à constater que l'homme a la certitude d'être le centre de l'univers ; et il ne se trompe pas puisqu'il est le Soi universel. Son erreur réside en la manière dont il prétend l'être : traçant autour de soi, par amour-propre et orgueil, un cercle limité qui le coupe de la Totalité, il fait ainsi du Je cosmique *(pūrṇāhantā)* un ego phénoménal et fuit le Centre véritable, son propre cœur, pour vivre à la périphérie de ce cercle ; il s'étend ainsi autant qu'il le peut à l'horizontale et se laisse aller au flot d'expériences sensorielles et conceptuelles, incapable de tenir la pointe de sa pensée fixée sur le Centre.

Il n'a pourtant jamais quitté ce Centre mais il y réside à son insu, agité et tourmenté. La *bhakti* se présente comme l'aspect affectif de la prise de conscience de soi *(vimarśa)*, l'amour exclusif à l'égard du Soi étant le moyen le plus court et le plus énergique qui permette de reconnaître le Centre comme le Tout, le *para pada*, lieu du bonheur et de la paix. Avec la pointe ardente de son esprit *(ekāgra)*[2], le *bhakta* effectuera une percée jusqu'au Centre et de là, toute droite[3], jaillira la flamme d'amour ; elle brûlera le cercle artificiel et restreint qui coupait le *bhakta* à la fois de son moi profond et de la Totalité cosmique.

1. I. 7.

2. Voir à ce sujet Stav., śl. 15, et p. 42.

3. Vie mystique selon la pure verticale que chantent sous des formes variées les poètes du Trika : colonne, tronc, flamme (Stav.), flamme qui flambe vers le haut (M. M., śl. 10) et que figure la montée de la *kuṇḍalinī*. Cf. V. B., p. 35 sqq. 42, 47, 98, 193.

II. ŚIVA DIEU DE GRÂCE

> « Le Soi dont la merveilleuse essence est Lumière, Śiva souverainement libre, par le jeu impétueux de sa liberté, masque d'abord sa propre essence puis la révèle à nouveau en sa plénitude, d'un seul coup ou par degrés. Et cette tombée de la grâce est entièrement indépendante. »
>
> Abhinavagupta (T.S.p. 7).

PAŚUPATI, gardien du troupeau

Śiva est la providence qui pourvoit à tout ici-bas, assignant à chacun pour son bien sa place dans l'univers[1] et dirigeant sa vie à son gré. L'homme n'a donc d'autre ressource que de l'invoquer par un cri : « Esprit agité, ne nourris aucune crainte en ton cœur : l'Un sans origine pense pour toi, s'occupant d'apaiser ta faim. Lance donc vers Lui l'appel du salut[2]. »

Dieu sauveur, Śiva tire l'homme de l'océan des douleurs ; il est le cygne qui extrait des eaux impures de l'illusion le lait immaculé de la discrimination et qui, en sa bonté infinie, le distribue aux humains[3].

On l'adore en tant que Paśupati, berger vigilant qui de son *tejas*[4] incite son troupeau, égaré dans l'impasse étroite de l'égocentrisme, à prendre une orientation nouvelle : l'intériorisation qui mène au Cœur universel. L'énergie que Paśupati utilise à cette fin est l'énergie apaisée, la grâce *(anugrahaśakti)* « qui réside éternellement dans le cœur humain »[5]. Lorsque Śiva se révèle en sa véritable essence, il le fait librement, quand il veut et sans dépendre des efforts ni des actes *(karman)*, si grand est ce don généreux et gratuit : « Si au moment d'accorder Ta grâce, Seigneur, Tu prenais en considération (le mérite), ce serait juste ; mais Tu

1. Stav. 18.
2. Lallā, śl. 72.
3. Stav. 10 et 76.
4. Glaive ardent, voir Stav. 77.
5. P. T., p. 3, l. 8. Cf. Stav. 52. La grâce nous appartient par essence mais nous l'ignorons. Elle s'adresse à tous, cf. Stav. 45 : Śiva est l'unique agent, sans Lui l'acte méritoire ne porterait pas son fruit (67).

ne le fais jamais. En ce cas, par quelle malchance mienne retardes-Tu encore l'instant de Te révéler à moi ? » (XIII.11).

La grâce ne découle pas de qualités ou de perfections spirituelles résultant d'un travail humain ; ni la faiblesse ni l'ignorance ne mettent un terme à son action. Dans d'autres écoles[1], la grâce surgit : à la disparition de l'impureté, lors du renoncement total *(vairāgya)*, quand se produit la connaissance discriminatrice de Śiva, par le commerce des saints, la vénération du Seigneur ou l'étude des traités religieux[2].

Mais Abhinavagupta se refuse à réduire l'action de la faveur divine à des termes de cet ordre, celle-ci ne devant rien aux circonstances ni même à la pratique des vertus[3]. Quant à l'instant qui convient à la grâce, c'est celui-là même où elle jaillit ; il n'en existe pas d'autre[4].

Ainsi le degré d'intensité de ce don gratuit explique la voie suivie, la dévotion et le mode de connaissance, le maître spirituel rencontré et l'amoureuse absorption de l'amant car « l'amour, dont dépend entièrement la réalisation suprême, procède lui aussi de la grâce. »[5]

C'est pourquoi un Utpaladeva attend tout de la grâce : « O Adorable ! que les rayons de Ton soleil brillent jusqu'à ce que le lotus de mon cœur s'épanouisse pour T'adorer ! » (V. 8).

Śiva étant unique, on ne peut aller à lui que par lui. Il est le premier à attirer son serviteur vers lui et « à le rendre digne du flot de sa propre gloire » (XIV.22). « O Seigneur, Ta propre volonté même m'a assigné cet éclat d'esclave. Pourquoi, en ce cas, ne me considères-Tu pas comme digne de Te contempler, ou même de masser Tes pieds bénis ? » (XIII.10).

Et cette plainte d'Utpala revient comme un leit-motiv : « O Maître, Ta splendeur pleine[6] d'ambroisie ne luit pour moi que de temps à autre, mais qu'elle devienne plus stable[7] et Tu seras adoré comme il sied. Que me restera-t-il alors à accomplir ? » (IV.8).

Ainsi on ne peut obtenir l'amour divin par un exercice quelconque, il est entièrement subordonné à la grâce ; Śiva prend

1. Śivaïtes Pāśupata et Siddhānta qui ne relèvent pas du Trika.

2. Ajoutons encore, au moment de la convergence de deux *karman* alors qu'il n'y a plus ni plaisir ni douleur, l'expérience de ces actes touchant à leur fin.

3. T. A. XIII, śl. 285 ainsi que le com. du Stav. 67 qui le résume.

4. T. A. XIII, 204 sqq.

5. T. A. XIII, 285 et com. « *tasyaiva tu prasādena bhaktir utpadyate nṛṇām* », vol. VIII. Āh. XIII, p. 174.

6. Text. ointe, *digdhā*.

7. En effet, plus constante, la grâce pénètrerait jusqu'aux états ordinaires et pas seulement le *samādhi*.

l'initiative de la quête d'amour en accordant sa grâce : il inspire l'amour et l'amour s'éveille ; puis grâce et amour forment un cercle sans fin, l'amour appelant la grâce et la grâce l'amour : « Tu n'es satisfait, Seigneur, que par l'amour et il n'y a d'amour que si Tu es satisfait. Toi seul sais comment porter remède à ce cercle vicieux » (XVI.21).

Bhaṭṭanārāyaṇa fait pencher la balance en faveur de la grâce : « Entres-Tu dans un cœur parce qu'il est purifié, ou est-ce Ton entrée qui le purifie ? Ainsi l'homme balance. Mais sur ce point il n'y a pas de doute : c'est Ta présence même qui purifie le cœur, ô Maître... » (117-118).

Utpala implore Śiva lui aussi : « Entre ouvertement en moi, alors c'est avec fougue que j'entrerai en Toi... Ensuite je T'adorerai face à face en accédant à l'état suprême » (XVIII.20). Pourtant ce désir n'est satisfait que si grâce et amour collaborent : « Cette parcelle minime de grâce qui séjourne en Toi et cet amour qui s'est pour ainsi dire approché de moi, quand donc chercheront-ils tous deux, de concert, à s'emparer de Ton indicible essence ? » (VIII.1).

Mais n'y a-t-il pas rivalité entre grâce et *bhakti* ? Avec humour le poète souhaite que sa dévotion passionnément éprise de son époux, Śiva, n'éveille pas la jalousie de l'épouse légitime — la liberté souveraine — et que cette dernière soit toujours satisfaite de la dévotion (XV.12).

Le mystique n'a qu'un désir, contenter Śiva et l'adorer continuellement[1], le premier soin de son amour étant de plaire à la Grâce : « O Maître, que soit toujours à ma disposition le moyen d'obtenir Ta seule faveur, ce grand banquet où l'on savoure le nectar de Ton adoration » (XVII.18).

De son côté Śiva convoite *(lampaṭ--)* la tendresse des hommes : « Gloire à Toi avide du don d'un cœur où surabonde toute la suavité de l'amour ! » (XIV.10). Assouvi, Śiva danse pour ceux qui l'aiment ardemment.

Lorsque s'unissent étroitement la satisfaction de Dieu qui exige tout de l'homme et le cœur humain, grisé d'amour et attendri par la douceur d'une intimité toujours renouvelée, amant, aimé et amour ne font plus qu'un.

1. XIX.15 et XIII, 3.

VIRŪPĀKṢA et le troisième Œil

« Afin de rendre pur l'œil de Sapience aveuglé par l'impureté du mal de l'illusion, ô Seigneur, l'amour pour Toi est le collyre suprême. » Stav. 88.

Les Śivaites célèbrent Śiva sous les noms de Tryambaka et de Virūpākṣa, 'Śiva aux yeux monstrueux', en raison de son troisième œil au milieu du front. Cet œil de feu, signe de la singularité et de l'incomparabilité primordiales, s'oppose à la vision ordinaire de l'homme égaré dans la dualité : « Sans Toi, tout l'univers doué d'une vision équilibrée découvre l'objectivité. Par contre, Toi seul, — le Souverain de cet (univers) — possèdes une vision impaire[1]. »

Ce même chantre dit encore : « Une goutte de Ta félicité tombe sur la terre et voici la lune. Une étincelle de Ton feu destructeur jaillit, et voilà le soleil. O Omnipénétrant, nous nous offrons en victime sacrificielle à Ton troisième Œil, marque unique d'une grandeur indicible et surnaturelle.[2] »

L'œil spirituel de l'illumination[3] ouvert par l'amour et qui figure le Sujet conscient au-delà de connaissance et de connu, est ainsi célébré par Utpaladeva comme l'œil de feu[4] — qui consume la dualité, embrasant le cœur d'amour divin — et comme

1. *Tvadṛte nikhilaṃ viśvaṃ samadṛg yātam īkṣyatām /*
Īśvaraḥ punar etasya tvam eko viṣamekṣaṇaḥ // X. 9. L'homme abandonné à lui-même considère comme distincts le sujet et l'objet, sa vision est à double pôle (Kṣemarāja glosant *yātam īkṣyatām* par *prameyatām*, objectivité). Lorsque sa vision se confond avec la vision divine, elle devient *viṣama*, impaire, à savoir, sans second *(advaya)*. Le flot du Gange lui-même ne peut éteindre le feu du troisième Œil qui, dirigé vers Kṛtānta, le consume comme un papillon de nuit. Kusumāñjalī, III. 46.

2. X. 5-6. On retrouve chez Saint Jean de la Croix ces images rapprochées dans une même strophe ; trois manifestations de Dieu dans l'âme : étincelle qui embrase le cœur, baume qui le guérit et vin qui l'enivre (Cantique, strophe 25 et commentaire du saint) :

A zaga de tu huella
las jóvenes discurren al camino
al toque de centella,
al adobado vino,
emisiones de bálsamo divino.

3. Chez le *bhakta*, l'illumination est celle de l'amour transfigurant.

4. Nous traiterons cet aspect du troisième Œil, feu secret d'un brûlant amour, au cours de notre étude sur l'ascèse et le désir ardent, p. 39 et p. 54.

œil lumineux d'où rayonnent amour et félicité, incomparable ambroisie[1].

La véritable *bhakti*, puisant sa vie dans l'ambroisie *(amṛta)*, ne livrera pas son secret tant que l'on n'aura pas compris la nature spécifique de cet abîme mystique. Sa spécificité même nous permettra en outre de distinguer, d'une part, l'émotivité sentimentale de la dévotion à double pôle sujet-objet, — pâle imitation du grand amour divin — et, d'autre part, l'amour exclusif pour Virūpākṣa qui s'enracine dans l'indifférencié, se nourrit d'indifférencié et vise au seul indifférencié.

Philosophes et poètes du Svātantryavāda comparent cet abîme à une caverne, Cœur secret et mystérieux. Bien qu'elle possède sa propre luminosité, la caverne nous demeure invisible car « Śiva éclaire perpétuellement avec la torche de son énergie cognitive[1] la multiplicité des choses immergées dans l'abîme profond *(mahāguha)* qu'est son propre Cœur[2] ».

Par cette image, Abhinavagupta veut montrer que le faisceau lumineux de la lampe que Śiva promène sur le fond de pure irradiation *(prakāśa)* découpe des formes déterminées, satisfaisantes pour l'entendement, la sensibilité et la volonté mais qui, dès que le regard s'y attache, en cachent la profondeur. Oubliant alors la caverne et la lampe divine qui l'éclaire, l'homme s'élance de forme en forme, inlassablement, afin de s'en emparer. S'il veut découvrir la beauté de la caverne, il lui faudra changer la direction du faisceau extraverti *(bahirvimarśa)* et le centrer vers les profondeurs *(antarvimarśa)* en projetant sur elles une lumière unique afin d'appréhender le Tout infini. Tel est le désir de Bhaṭṭanārāyaṇa : explorer l'insondable[3] caverne de Śiva, illuminée par le rayonnement intérieur et surnaturel qui dissipe les ténèbres de l'ignorance (12).

Si rien n'est plus mystérieux et inconcevable que cet abîme pour qui ne l'a jamais entrevu — d'où son nom de *guhya*, *rahasya* — rien n'est plus évident pour qui le découvre puisque, lumineux par lui-même, il est éternellement manifeste à tous.

C'est ce paradoxe que les mystiques du Kaśmīr se sont plu à mettre en lumière. Dès le début d'un ancien Tantra, la Déesse

1. Au III. 5, Utpala craignant le regard de feu qui anéantit le monde (cf. XIV. 17) n'implore de Śiva que son regard pur, frais et lumineux, unique et incomparable source — comme le croissant de lune — d'une céleste ambroisie : « *Prakāśāṃ....śaśikalām iva / dṛśaṃ vitara me nātha kām apy amṛtavāhinīm //*

2. *Mahāguhāntarnimagnabhāvajātaprakāśaḥ / jñānaśaktipradīpena yaḥ sadā taṃ stumaḥ śivam //* I. P., v. I. V. Stance d'introduction d'Abhinavagupta. Sur *hṛdguha* voir encore Spandakārikā, dernier vers et son commentaire par Kṣemarāja.

3. La caverne est vaste et profonde car elle contient l'univers entier.

pose à Śiva le problème fondamental : « O Tout-Puissant ! Toi, mon propre Soi, révèle-moi cet abîme caché, l'essentiel non-caché, cette énergie qui séjourne dans le cœur et par laquelle j'obtiendrai un parfait assouvissement[1] ».

Beaucoup plus tard, Maheśvarānanda chantera lui aussi « la Réalité plus cachée que cachée, plus évidente qu'évidente »[2]. Et Al-Ḥallāj : « O conscience de ma conscience, qui Te fais si ténue, que Tu échappes à l'imagination de toute créature vivante ! Et qui, en même temps, et patente et cachée, transfigures toute chose, par devers toute chose ![3] ».

Pour découvrir ces profondeurs abyssales une attitude d'intériorité entièrement nouvelle par rapport à la vie courante est indispensable. Mais qu'on ne la confonde pas avec l'extraversion ou l'introversion égocentrique dans laquelle on se connaît par référence au monde objectif, même si l'on s'oriente uniquement vers les phénomènes de la vie dite intérieure : analyse d'états subtils, concentration sur le vide, rêverie.

Privé de cette pure intériorisation qui s'exerce au-delà des oppositions sujets-objets, interne-externe, l'homme, qu'il soit extraverti ou introverti, ne peut en dépit de tous ses efforts franchir le seuil de la vie mystique ; il prétend entrer en contact avec la réalité en soi, qui est indétermination spontanée et vouloir pur, en l'abordant avec des facultés limitées et limitantes et en continuant à séparer, individualiser et à se couper de l'univers.

Par contre le mystique adonné à cette intériorisation mystique peut, en renonçant aux démarches discursives, explorer le fond de pure Conscience *(prakāśa)* d'où surgit la libre pulsation de la volonté *(vimarśa)*. Pourtant ce renoncement ne dépend pas de son effort car rien de limité n'est apte à y conduire. C'est pourquoi les grands mystiques de tous les temps eurent recours au don gratuit de la grâce pour expliquer cette expérience simple et indicible.

L'intériorisation mystique ne s'arrête pas à l'ego mais s'achemine vers le foyer même de la Conscience, le Je identique au Tout *(pūrṇāhantā)*, Centre *(madhya)* unique, Cœur divin où convergent le cœur de l'homme et le cœur du cosmos[4].

1. *Etadguhyaṃ mahāguhyaṃ kathaya sva mama prabho / hṛdayasthā tu yā śaktiḥ... tāṃ me kathaya deveśa yena tṛptiṃ labhāmy aham /* Parātriśikā, *śl.* 2, p. 52.

2. *Gūḍhād gūḍhataro bhavati sphuṭād api sphuṭatara eṣaḥ //...* .śl 67. Cf. Ut. II. 12.

3. Op. cit., p. 104.

4. On la nomme *hṛdayagocara, paramaśivabhūmi*. I. P., v. II. I. 1, vol. I, p. 7, l. 13. Au cours des trente premiers versets de son poème, Bhaṭṭa consacre de nombreuses strophes au Soi, Centre des choses, lieu où tout converge (17), efficience secrète (18), lait de la sapience mêlé à une eau impure ou joyau d'amour caché dans l'océan (10, 26),

Nous n'examinerons pas l'intériorité dans ses aspects les plus profonds : extase, illumination, conscience cosmique ; nous nous bornerons à souligner ce qui la caractérise au premier degré d'absorption, au seuil de la vie mystique.

C'est elle que les contemplatifs chrétiens découvrent à l'instant où se creuse le fossé entre oraison ordinaire et oraison extraordinaire ou entre la méditation intellectuelle et la contemplation infuse[1] .

Si la première qui relève de la pensée discursive ne pose pas de problème, il n'en va pas de même de la seconde. Elle n'offre en effet aucune commune mesure avec les phénomènes qui l'ont précédée, le mystique se trouvant soudain précipité dans une réalité entièrement nouvelle, bien que familière. Nos poètes la désignent par *kiṃcit*, 'quid' spirituel indifférencié, inexprimable en raison de sa simplicité.

Examinée de l'extérieur, à travers les écrits des mystiques, pour qui n'en a pas une connaissance expérimentale, l'absorption contemplative se confondra avec les états bien connus de rêverie vague où règnent en maîtresses des tendances émotionnelles subconscientes et automatiques, ensemble d'états troubles et confus sur lesquels se détachent des intuitions assez rapprochées pour former une habitude[2].

Pour qui l'a éprouvée, l'absorption mystique n'est rien de tel mais un mélange indéfinissable de quiétude, de douceur et d'amour.

Bien que l'agitation ait disparu, il ne faut pas voir en elle pour autant torpeur et nonchalance, car ce qui se révèle dans le cœur est une énergie libre, intense et vibrante ; plus simplement encore, c'est la Réalité substantielle et dense saisie dans son indivision primordiale en tant que conscience bienheureuse qui porte en soi une certitude absolue. Et ce fond continu sur lequel se détachent extases et intuitions, c'est lui que le mystique découvre peu à peu, et de lui encore que fuse soudain une illumination qui finit par envahir toute la vie.

En vain, l'école śivaïte kaśmīrienne a-t-elle cherché à dénommer cette réalité : pour Vasugupta elle est *spanda*, *svātantryaśakti*, acte pur et vibrant, énergie libre et éternelle ; pour l'école Pratya-

lumière au milieu des ténèbres (12), tronc d'arbre aux ramifications multiples ou liane à la floraison variée (16, 23, 34), absence de qualité au milieu des qualités (28), en un mot : indifférencié dans le différencié (6, 11).

1. *Bhāvanā* désigne cette contemplation infuse, *samāveśa*, l'absorption proprement mystique et *vapus*, *ātman*, etc., l'essence ainsi découverte.

2. Voir, à ce sujet, H. Delacroix, « Les grands mystiques chrétiens », Paris, Presses Univ. 1938, p. 369 et suiv.

bhijñā, elle devient, nous l'avons vu, *guhā*, *guhya* et *rahasya*, caverne mystérieuse, profondeurs abyssales, Cœur *(hṛdaya)*, terme qui souligne de préférence sa nature intime et insondable : « Nouveau et caché, ancien et universellement évident, ce Cœur suprême éclate de lui-même en une suprême irradiation » selon la définition qu'en donne Abhinavagupta[1].

On l'appelle aussi *sāra*, moelle, essence, sève de l'univers, quand on cherche à faire ressortir son aspect de libre jaillissement ; *mahāsattā*[2], existence en soi sous-jacente à tout et, de ce fait, compatible avec tout.

Avec *vapus*, terme que l'on trouve déjà dans les Tantra anciens, on met l'accent sur sa beauté et l'émerveillement qu'elle suscite et on la qualifie de légère, onctueuse, resplendissante et diaphane (VIII.6).

Le terme qui connote la spécificité de l'expérience mystique est d'origine védique, *amṛta*, liqueur céleste d'immortalité dont la saveur, *rasa*[3], délicate et subtile, est souvent évoquée dans les œuvres de nos poètes : Nārāyaṇa s'étonne de la douceur du divin élixir qui toujours à notre disposition ne perd jamais sa fraîcheur (111) et dont nous ne saurions nous lasser. Il la compare à un océan de félicité qui dépasse l'imagination et l'entendement. Sans cet océan, dit-il, tous les bonheurs de ce monde qui, réunis, n'en forment qu'une gouttelette, ne pourraient exister (50 et 61).

Utpaladeva, de même, décrit fréquemment ce torrent d'ambroisie que la grâce déverse sur les mystiques : « Ils connaissent bien Ta réalité, Seigneur, océan d'une infinie béatitude, ceux qui sont plongés dans la félicité d'un amour intense, semblable à cet océan même » (I.6). Mais s'il suffit d'une goutte de cette béatitude pour apprécier l'extraordinaire saveur de l'océan dont elle procède, ne la savoure vraiment que le cœur plein d'amour qui s'est identifié

1. *Sadābhinavaguptaṃ yat purāṇaṃ ca prasiddhimat /*
hṛdayaṃ tat parollāsaiḥ svayaṃ sphūrjaty anuttaram // Laghuvṛtti com. à la P. T., p. 1, st. 3 d'introd.

2. On la nomme encore *bhairavī*, *śikhā*, flamme (S. K., śl. 45), *bhava*, nom de Śiva, expérience nue, primitive et ultime que Bhaṭṭa se plaît à opposer à *bhava*, existence au sens banal du terme.

3. *Rasa* est le fait de savourer la félicité suprême, celle du Soi, au moment où, sous l'effet d'une parfaite intériorisation, la dualité du sujet et de l'objet disparaît. Il arrive, mais rarement d'après Abhinavagupta, que le *rasa* propre à l'expérience mystique soit éprouvé par l'homme de goût ; en général le plaisir esthétique se situe sur le plan universel, l'objet faisant résonner les tendances subconscientes profondes du sujet (*saṃskāra* et *vāsanā*). Plus il s'exerce et plus le goût artistique se purifie et s'affine ; de même la saveur de Dieu, lors de l'expérience mystique, gagne en finesse et en délicatesse à mesure qu'elle s'intériorise et s'approfondit.

à Śiva, « seul susceptible d'en jouir et de la transmettre aux hommes »[1].

Cet océan de lait est rafraîchissant car il met fin à la brûlure du *saṃsāra* ; limpide et transparent, il apparaît comme le pur miroir dans lequel se reflète l'univers en sa véritable essence ; exquis, à cause de l'incomparable joie qu'il dispense ; apaisé, parce que les vagues de la multiplicité ne l'agitent plus. Cette ambroisie[2] est en outre celle de la liberté *(svātantrya)*, gratuite et spontanée, comme tout ce qui relève de la grâce[3].

Dès ses premières expériences d'ordre strictement mystique, le contemplatif, ayant fait retour sur soi, explore ravi les profondeurs tranquilles du cœur, et cette réalité dans laquelle il repose pleinement satisfait, parce qu'il y a découvert ses fermes assises, vivifie et intensifie son amour. Par contraste, la réalité ordinaire ne lui semblera qu'un artifice dénué de signification.

1. Stav. 98. Cf. 107 : ce lac d'ambroisie apaise tous les tourments.

2. A côté d'*amṛta,* nous trouvons encore *pīyūṣa, sudhā,* nectar, élixir dont quelques gouttes suffisent à purifier l'homme des trois souillures (śl. 76).

3. Voir I. 21 et II. 26-27 avec le comm. de Kṣemarāja.

III. ŚIVA, DIEU D'AMOUR, AMANT D'UMĀ - PARVATĪ

« Gloire à Parameśvara, le Seigneur suprême : sa grandeur faite de félicité resplendit grâce à Paśyantī à la douce voix qui, sitôt vue, captive son cœur ! »[1] (Stav. I.).

La voix mélodieuse d'Umā-Paśyantī est seule digne de chanter la louange divine ; son regard contemplatif n'est encore que 'désir indéterminé de voir'[2] son Bien-aimé avec lequel elle reste confondue, tout en se distinguant assez de lui pour qu'il prenne conscience de sa glorieuse Majesté et qu'amour et félicité jaillissent aussitôt de leur mutuel attrait.

« Les jeux gracieux de la belle épouse Kāmakalā, l'énergie divine, attirent éternellement le cœur de son amant, le suprême Śiva, qui la désire passionnément. » D'après ce vers d'un Tantra[3], les gestes voluptueux de la Śakti doivent leur charme à la présence du Bien-aimé qui l'observe avec amour et, en retour, ses mouvements pleins de séduction éveillent en lui un désir sans mesure ; l'énergie apparaissant comme le pur miroir où Śiva se perçoit et s'aime infiniment lorsqu'il se reconnaît comme le Je transcendant.

Abhinavagupta trace l'esquisse de l'éternel échange d'amour entre Śiva et son énergie au troisième livre de son Tantrāloka qu'il nous faut paraphraser si nous voulons le rendre intelligible[4] : à l'intérieur même de l'Absolu, Paramaśiva, le Tout indicible[5], se distingue un couple *(yāmala)* formé de *akula* et de *kaulikīśakti*, c'est-à-dire Śiva-*prakāśa*, Lumière consciente en son unicité, et l'énergie de cette lumière, śakti-*vimarśa*, puissance fulgurante et douée d'expansion. Inséparablement unis et tournés l'un vers l'autre, leur mutuelle contemplation les remplit d'une félicité inépuisable qui a sa source dans la parfaite conscience de soi.

1. Stav., śl. 1. Cf. Cantique de Saint Jean de la Croix, strophe 32.
2. *Paśyantī* que Kṣemarāja glose par *avikalpakadidṛkṣā* S. n. III, 11 p. 64, l. 3.
3. Śl. 21 du Kāmakalāvilāsa de Puṇyānandanātha, tantra tardif consacré à la louange de la Déesse. Trad. A. Avalon. Ganesh, Madras, 1953.
4. Śl. 69 à 72 avec comm. de Jayaratha, p. 74 à 85. Spéculations techniques extraites d'une section traitant de l'émanation des phonèmes de l'alphabet sanskrit : *A* = *Akula*, *Ā* = *Ānanda*, *I* = *Icchā*, *U* = *Unmeṣa*.
5. *Nikhila* et, selon l'école Kula, *kula*.

L'union vivante *(saṃghaṭṭa)* de Śiva et de la *śakti* revêt l'aspect d'une vibration *(spanda)* en l'unique essence, nommée Je suprême ou Cœur *(hṛdaya)*, dont le désir d'amour va surgir en une série d'étapes : au premier stade de félicité sans mélange *(ānanda)*, Śiva, prenant conscience de soi en tant qu'énergie vibrante, repose paisiblement en lui-même sans aucun désir. Ensuite, au stade de volonté *(icchāśakti)* à son premier ébranlement[1], commence à poindre le désir ou l'amour de soi qui n'est encore que pure approche ou simple acceptation globale *(abhyupagama)*[2] — amour de cette existence de soi qui se traduit par un émerveillement *(camatkāra)* devant sa propre liberté. Abhinavagupta nomme 'réciproque' *(pratyavamarśa)* cette nouvelle prise de conscience de soi parce que Śiva, moins absorbé dans sa béatitude, aspire à se distinguer d'elle pour la mieux contempler. Et ce 'Je' qu'il aime dans la félicité, puis qu'il désire obscurément, sera perçu par son énergie de connaissance sous l'image du cosmos, objet universel et, plus tard encore, réalisé comme tel par son activité[3].

Au stade du pur amour — désir ou volonté *(icchā)* — l'aspiration à la félicité reste toute intérieure parce que pleinement assouvie. Par contre dès qu'apparaît l'attachement à la félicité, le désir s'accompagne d'une nuance d'agitation *(prakṣobha)*[4] et implique une ombre de déficience[5] puisque désir signifie manque et séparation. Mais si Śiva ne s'écartait pas en quelque sorte de la félicité, le besoin de recouvrer la plénitude ne se ferait pas sentir. Cette ombre d'imperfection, première fissure dans l'unité originelle, est ce qui ouvre à l'amour la possibilité d'exister. Afin d'aimer, Paramaśiva doit renoncer — pour ainsi dire et en manière de jeu — à sa pure conscience et à sa liberté absolue ; et, brisant leur essence indivise, il révèle tantôt la liberté *(śakti, vimarśa* ou *nāda)*, tantôt la Conscience (Śiva, *prakāśa* ou *bindu*[6]) et, par leurs jeux amoureux, il engendre le cosmos et les individus *(nara)* ; toute l'évolution se ramène en définitive à un mouvement d'amour, Śiva s'aimant dans la Déesse et aimant l'univers en elle.

Le mouvement inverse de réabsorption se fera à partir de l'univers, c'est-à-dire de l'homme individuel *(nara)* qui, épris de

1. *Prathamā tuṭī*, voir T. A. XIII, p. 84, l. 3. I. P. v. p. 1, l. 4, Ś. D. 1, 7-8 et sur *icchāspanda* I. P. v. II. III, 17, vol. II, p. 128 fin.

2. Śivadṛṣṭi de Somānanda, com. d'Utpala I, śl. 4, p. 7, l. 4 et śl. 16-17, p. 16.

3. Notons que ce processus est intemporel à ce stade bien que les cinq énergies se manifestent à tour de rôle : conscience, félicité, volonté, connaissance et activité, chacune dépendant de la précédente car il n'y a pas de volonté sans conscience, etc.

4. Effervescence qui est cause de l'univers. P. T., p. 14, l. 1.

5. Simple potentialité dans l'Un, elle ne devient déficience proprement dite *(ūnatā)* qu'à une étape ultérieure.

6. Voir à ce sujet S. S. v. p. 13, l. 7.

l'Énergie universelle *(Umā-Śakti)*, s'absorbera en elle ; Umā, se dissolvant à son tour en Śiva, le portera vers l'indicible Paramaśiva.

Origine divine de la bhakti

Icchā, terme clef de cet extrait du Tantrāloka, signifie à la fois volonté, désir, aspiration sans objet défini et renferme les caractères essentiels de l'amour *(bhakti)* : indifférenciation et ébranlement originel.

Indifférenciation et triangle du cœur :

Lorsque Śiva, dont l'énergie forme la nature, se tourne vers le monde pour le désirer, le connaître et l'engendrer, on le nomme « épanouissement doux et puissant du triangle du cœur[1]. » Ce célèbre triangle, profond mystère de l'école Trika, est le trident *(triśūla)* de Śiva, symbole de l'union parfaite des trois énergies : *icchā*, aspiration indéfinie[2], *jñāna*, connaissance et *kriyā*, activité. L'énergie forme la nature consciente de Śiva lorsqu'il sort de la plénitude de la félicité et se met à vibrer vers l'expression de soi, Śiva étant identique alors au triangle du cœur *(trikoṇa)* qu'adoucit le nectar d'une joie intérieure.

Ce triangle, que constituent les trois énergies à peine dégagées de la félicité et de la Conscience, et donc indéterminées mais vibrantes, forme le fond mystique dans lequel Śiva est saisi dans l'intimité de la connaissance et de l'acte. Et c'est sur ce fond précisément que la véritable *bhakti* se détache. Il en résulte que l'amour divin est conscience subtile, infiniment délicate, saveur *(rasa)* de Dieu dont la douceur ne peut être éprouvée que dans la quiétude et la vacuité propres à la volonté en repos. Cet amour est donc léger, intime, diaphane, nullement un émoi de l'affectivité ou une tendresse sentimentale. D'autre part, la connaissance qui l'imprègne n'a rien d'un savoir clair et superficiel procédant du sens interne et de l'intellect *(manas* et *buddhi)* ; c'est une connaissance d'absorption amoureuse *(samāveśa)* — fusion entre la volonté divine et la volonté humaine — commençant à l'examen par le cœur[3] et s'achevant en une connaissance intuitive indifférenciée *(nirvikalpa)*. La Science de l'amour, nous le

1. *Hṛdayatrikoṇamadhumāṃsalollāsaḥ*, śl. 14, M. M.
2. A cette volonté encore indifférenciée répond, chez le Saint, la volonté sans contenu défini ni aucun retour sur soi-même, cet irrésistible attrait *(ruci)* vers le Dieu ineffable, qui l'arrache violemment à lui-même. Stav., śl. 14.
3. Sur la voie de l'énergie. Voir infra, p. 7.

verrons, transcende la connaissance et l'ignorance parce qu'elle saisit leur substrat[1].

Plus encore que saveur et connaissance, la *bhakti* se présente comme un élan sans réserve de la volonté *(icchā)* douée d'efficience. Lieu privilégié de la grâce, *icchāśakti* est source de la grâce la plus intense et la meilleure *(tīvraśaktipāta)*, celle dont fut favorisé Abhinavagupta[2] et que de grands *yogin* peuvent supporter sans en mourir sur le champ. Cette grâce, par une voie sans gradation, les conduit immédiatement à l'illumination spontanée *(pratibhā)* et les libère en cette vie. Le signe d'une telle grâce est un amour inébranlable[3], intense et désintéressé pour Rudra[4], qui néglige le bonheur ici-bas et, à lui seul, mène à l'état théopathique *(bhairava)*[5].

D'un tel yogin, les Śivasūtra déclarent : « Sa volonté est l'énergie vierge Umā[6] ». Et Kṣemarāja explique : volonté invincible qui détruit l'illusion, c'est la vierge Umā, ardente en amour qui ne s'attache à rien, pur sujet qui ne peut jamais devenir objet de jouissance. Dès que le yogin s'identifie à cette énergie indéfinissable, et aussi inséparable de Śiva que les rayons du soleil[7], il puise à son gré dans son efficience illimitée.

Umā personnifie l'amour de Śiva pour lui-même. Et ce parfait amour qui est d'aimer Śiva du même amour dont il s'aime, c'est lui que désirait Utpaladeva lorsqu'il chantait, s'adressant à Śiva : « La Déesse qui a la saveur d'une béatitude infinie et que Tu chéris plus que tout, ne peut être séparée de Toi ; ainsi, que mon amour ne fasse plus qu'un avec moi.[8] » Utpala ne souhaite pas tant posséder l'amour que de s'identifier à lui, à la manière de Śiva qui est un avec son énergie mais ne la possède pas.

1. Selon Utpaladeva, cf. stance I. 12, citée p. 87 n. 1.

2. D'après le glossateur du T. A. XIII, śl. 214, p. 137, l. 7.

3. *Atra rudre bhaktiḥ suniścalā.* Il existe d'autres grâces : l'une, plus intense encore *(tīvratīvra)*, entraîne immédiatement la mort, et des grâces moyennes ou faibles relevant respectivement de la connaissance et de l'activité divines. Les *bhakta* qu'elles touchent désirent à la fois la libération après la mort et le bonheur durant la vie ; leur amour n'est donc pas désintéressé.

4. C'est-à-dire Śiva à peine différencié d'Umā. Sur cette grâce, cf. Mālinīvijaya tantra VIII. 13.

5. Voir à ce sujet V. B., Introd., p. 63.

6. *Icchā śaktir umā kumārī,* I. 13. Voir comm., p. 30.

7. Netratantra, I. 25-26.

8. *Anantānandasarasī devī priyatamā yathā / aviyuktāsti te tadvad ekā tvadbhaktir astu me //* I. 9.

Ébranlement de la volonté :

Au stade d'*icchāśakti* se produit le premier ébranlement du désir ou de la volonté *(prathamā tuṭī)*, vibration initiale de l'Acte[1] qui est un commencement absolu exempt de dualité *(nirvikalpa)* ; cette volonté gratuite et libre déclenche la manifestation cosmique.

On trouve ce premier instant au niveau de notre connaissance ordinaire, laquelle s'effectue toujours en trois temps, depuis la volonté jusqu'au plan de l'activité, en passant par le plan de la connaissance.

La conscience qu'on a au premier instant d'une sensation, d'une intuition, d'un désir, est vive, intense et indifférenciée ; ébranlement instantané, il pénètre celui qui l'éprouve d'une impression extraordinaire pour la raison que l'homme n'a pas encore perdu contact avec la réalité profonde et que Śiva opère en lui, bien qu'à son insu. En cet instant, pour qui réussit à s'y maintenir un moment, jaillit l'illumination ; mais le cas est exceptionnel et, à l'instant suivant, l'homme reprend sa propre initiative, se posant comme un moi face au non-moi, sous la poussée de sa tendance dualisante *(vikalpa)*. Ce second moment appartient à la construction mentale du domaine conceptuel et logique. Enfin, au troisième instant, ce qui fut plénitude sensorielle puis idée *(vikalpa)* devient objet construit qui doit remplir une fonction et tombe, de ce fait, dans le champ de l'activité[2].

Tous les partisans du système Svātantryavāda, à commencer par Somānanda, accordèrent une importance considérable au premier instant, celui de l'incitation de la grâce *(preraṇa)* dans lequel le yogin ressent en sa volonté une impulsion soudaine et aveugle vers Śiva qui se manifeste par un élan d'amour, un mouvement du cœur[3], une saveur *(rasa)* subtile et ténue ou d'autres indices extérieurs : sursaut inopiné, premier regard (*prathamālocana*), un cri violent exprimant bien cette phase inarticulée qui précède la pensée; en un mot par tous ces symptômes qui surgissent de la source de vie, *icchā*, où fusionnent volonté humaine et volonté divine.

Mais si les désirs et les actes du saint sont divins en leur origine, au moment furtif de leur apparition, ils doivent le devenir aussi en leurs conséquences, lorsque l'illumination du premier instant

1. *Ādispanda, parispanda, prathamaspanda.*
2. Quant aux deux premiers instants, voir V. B., Introd., p. 60-61.
3. Śivadṛṣṭi, ch. I, śl. 9.

se répand sur l'activité noétique et finit par s'étendre aux choses réelles et efficientes perçues telles qu'elles sont en leur essence — monde inconnu aux sujets ordinaires — mais qui se révèle aux regards émerveillés de l'être libéré[1]. Ces trois phases, Utpaladeva les dégage clairement en un verset où il implore Śiva : « Comme j'aimerais toujours (Te) contempler, libre de l'universelle multiplicité, quand Tu jaillis spontanément au premier départ de la sensation, du milieu même de la connaissance (état coutumier) et de l'ensemble des choses elles-mêmes[2]. »

Jusqu'ici nous n'avons examiné la *bhakti* que d'une manière statique, en cherchant à déterminer sa source — la grâce — le fond sur lequel elle se déploie et sa nature spécifiquement mystique. Il nous reste à l'étudier en son dynamisme et à dégager les grandes étapes de son évolution. Mais cette tâche est d'autant plus difficile que cette évolution, qui varie d'un individu à l'autre, nous échappe complètement en ce qui concerne Utpala et Lallā, dont les poèmes, bien que riches d'une expérience vécue, nous sont parvenus sans aucun ordre chronologique. Dans le cas d'Utpala, comment pourrions-nous définir une progression à l'intérieur des aspects si variés de son amour : vigilance du cœur, absorption continue, sommeil de la Nuit mystique, aspiration aveugle, impatiente et douloureuse, soumission de l'esclave, attachement intense, avidité d'une passion exclusive, exaltation d'un amour sans mesure, élan fougueux du désir, émerveillement de la béatitude cosmique, *bhakti* où l'adoration côtoie une familiarité pleine d'humour et où cris de joie et cris de douleur se répondent inlassablement.

Néanmoins quelques phases principales se détachent plus clairement et nous les décrirons sans préjuger de l'ordre de leur apparition.

La première consiste en un recueillement ininterrompu et la dernière en un amour divinisé et triomphant ; entre ces deux, des phases diverses se succèdent[3], l'une remplaçant l'autre subitement ou insensiblement : nuit indifférenciée avec son sommeil spécifique, ivresse de la découverte du Soi, *kramamudrā* qui concilie illumination et états psychiques ordinaires, amour étale et son ivresse cosmique dès que l'amour a tout envahi.

Mais, à l'intérieur même de ces phases, nous discernerons à

1. Voir la *kramamudrā*, infra p. 68 et p. 90, qui a pour fin de faire pénétrer la révélation du premier instant dans les moments suivants en conciliant *samādhi* et *vyutthāna*.

2. *Api bhāvagaṇād apīndriyaprathamād apy avabodhamadhyataḥ /*
prabhavantam api svataḥ sadā paripaśyeyam apoḍhaviśvakam // XII. 2.

3. Elles se succèdent selon des cycles que nous avons dégagés dans notre postface au V. B., p. 173 sqq.

nouveau deux tendances maîtresses qui se partagent constamment le champ de la *bhakti* ; ce sont l'amour apaisé de l'absorption contemplative et l'élan du désir, dans lesquels nous retrouvons la pulsation de la vie mystique : plénitude qui tend à l'épanouissement infini *(vikāsa)* et vide d'où surgit l'élan vers le Centre où l'être entier se ramasse pour bondir par-delà le relatif *(saṃkoca)*[1].

Amour apaisé

L'amour apaisé qui relève de l'absorption *(samāveśa)* découvre le Je *(ātman* ou *aham)* dans le *samādhi* et appartient à la voie de l'immanence *(śāktopāya)*, celle de l'énergie universelle qui submerge tout comme un flot en brisant les digues de l'ego centré sur lui-même.

L'apôtre de la *bhakti* s'abandonne au gré des puissances mystiques qui le parcourent sans arrêt en tendant obscurément à la totalité primordiale ou à l'énergie vierge, Umā. Grâce à son amoureuse vigilance, il accède à la stabilité *(sthiti)*[2] ; fixé ensuite en son amour, il parvient au stade où il s'écrie émerveillé : « je suis *brahman* ». Enfin, après avoir décelé la présence divine en lui puis dans l'univers, il voit bientôt à la fois lui-même et l'univers perdus dans l'Énergie sans limite.

Cet amour universel et apaisé, qui a ses attaches en une conscience homogène et sans fissure *(samatā)* d'immanence totale, est le propre d'êtres qui obéissent spontanément au grand courant de la vie divine. Éprouvé dans la plénitude de la joie, du ravissement et de l'ivresse, un tel amour, dont la douceur pousse le mystique à se dissoudre en Dieu, se rattache à l'*amṛta* que répand le troisième œil de Śiva.

*Élan fougueux d'*icchā

Par contre, l'élan ou la flamme du désir qu'allume l'œil de feu appartient à l'amour consumant de la voie transcendante de Śiva *(śāmbhavopāya)*. Cette haute flamme, jaillie du cœur des victimes propitiatoires, s'élance d'emblée vers le centre unique du Je et du cosmos — le Cœur divin — réduisant en cendres la dualité pour faire place au *nirvikalpa*.

1. Satiété de l'ivresse et soif insatiable qui ne sont qu'une forme de *unmeṣa-nimeṣa*, ouverture et fermeture des yeux, trouvent leur achèvement pour le saint dans les deux mouvements de la *kramamudrā*, voir ici p. 69. Quant à *vikāsa* et *saṃkoca*, cf. T. A. V., śl. 58 sq.

2. Sur la stabilité *(sthiti)* voir Stav. śl. 15 et 110. Ici p. 42.

Le Jñānagarbha décrit la voie héroïque : « Quand les hommes ont complètement renoncé à leurs activités mentales et se sont libérés par les flammes de la dépendance à l'égard du fonctionnement de leurs organes, ces héros ainsi fortement établis par Ta grâce, ô Mère ! jouissent aussitôt de cet état suprême qui se déverse en une ambroisie de béatitude sans égale et sans défaillance[1]. »

« *Udyamo bhairavaḥ*, l'élan, proclament les Śivasūtra[2], c'est *Bhairava* », à savoir le feu de la Conscience absolue[3], foyer où le moi se consume tandis que le cosmos devenu ardent disparaît à son tour devant le Je parfait *(pūrṇāhantā)* pour ne laisser subsister que le Centre éblouissant.

Mais avant de devenir ardeur consumante, l'élan qui prend appui sur la volonté *(icchā)* est d'abord un mouvement secret et subtil du cœur. Si dans la voie de l'énergie il revêt l'aspect d'un effort intense[4], quoique spontané, dans la voie accélérée de Śiva, il se manifeste comme un élan inné, sans mesure[5], jaillissant imprévisible et puissant vers Śiva.

Le Tantrasadbhāva compare le mystique, se précipitant vers Bhairava qu'il étreint de toutes ses forces, au rapace qui fond sur sa proie : « Dès que l'oiseau, volant en plein ciel, aperçoit sa proie, aussitôt avec son impétuosité native, il la saisit[6]. » Le *yogīndra* n'est plus à ce moment qu'élan, acte pur ; son moi et ses facultés anéanties, il ne sait plus rien, ne comprend plus, ne pense plus[7]. Il a suffi d'un seul élan pour qu'il oublie subitement et à jamais le monde entier. Mais que cet élan faiblisse si peu que ce soit, il retombe au niveau du contingent et laisse échapper la Réalité[8].

Rare est le héros *(vīra)* dont l'amour au dénuement spontané, libéré de la dualité, rejoint en une fraction de seconde la Cons-

1. Strophe citée par Kṣemarāja dans sa glose au śl. I du Stav.

2. I. 5. Toute la voie de Śiva est contenue dans ces deux mots. N'est-ce pas la voie très brève d'une Sainte Catherine de Gênes ? Sur les trois voies, cf. V. B., Introd., p. 24 sqq.

3. Voir V. B., śl. 149 et notre comm.

4. Nommé *prayatna*, S. S. v. II. 2.

5. *Udyama*, *udyantṛtā* désignent un élan, mais est-ce un élan d'amour ? Oui, d'après M. M., śl. 13 *nijahṛdayodyama*, élan du cœur suprêmement libre au moment où les innombrables énergies de Śiva fusionnent. Cf. S. n. I. 6-7 Kṣemarāja, commentant ce sūtra, précise que cet élan appartient à qui se voue au service *(sevanā)* de sa propre nature identique à Śiva.

6. Strophe d'un Tantra perdu citée par S. S. v. II. 2, p. 49.

7. Élan aveugle du barattement *(bhramavega)* (S. S. v. II. 3, p. 53, l. 3) qui réussit à unifier toutes les énergies du mystique. Ce passage d'un āgama décrit l'éveil de la *kuṇḍalinī*.

8. C'est ce qui arrive dans la voie de l'énergie où l'adepte doit se lancer sans répit à l'assaut de la Réalité.

cience indifférenciée — *icchā* en son premier ébranlement — et parvient à s'y maintenir.

Utpaladeva ne se lasse pas de chanter ce prodige de grâce : l'élan est si fort, dit-il, que la Réalité doit infailliblement se révéler, pas une seconde ne s'écoulant entre l'élan d'amour du fidèle et le don de soi du Seigneur : « Dès qu'ils éprouvent la soif ardente de Te contempler, de Te réaliser, de T'étreindre étroitement, ô Tout-Puissant, leur apparaît au moment même le grand étang frais et délicieux de Ton adoration ![1] » Et ils s'y jettent sans hésiter afin d'étancher leur soif.

Utpala aspire à un semblable amour : « Quand donc, Seigneur, mon attachement pour Toi aura-t-il une puissance telle que Tu ne pourras absolument pas T'évader loin de moi » (IX.7).

Si, dans la voie de l'énergie, le mystique cherche à se perdre dans l'énergie divine, il veut ici posséder Śiva en s'agrippant à lui : « Hommage à cette convoitise même qui, adhérant à Toi, me permet de T'atteindre ![2] » Plus tard, en pleine possession de l'amour et devenu maître en amour, lorsque le feu aura embrasé sa volonté, le mystique ne sera plus qu'amour à la manière dont le bois se transforme en feu.

Si Bhaṭṭanārāyaṇa appelle de toutes ses forces la torche d'amour qui consumera le différencié et dissipera la trame des tourbillonnantes ténèbres (58), Utpala se situe au vif de cette flamme qui provoque en lui soif insatiable et folie mystique.

Parmi les grands mystiques, la plupart suivent la voie de l'absorption amoureuse et quelques-uns seulement s'aventurent dans la voie de Śiva. En règle générale, absorption et élan se succèdent alternativement, formant les marches de la progression spirituelle. A mesure qu'elle s'affermit, l'absorption engendre et accroît l'amour intense, tandis que l'amour, en s'intensifiant, accroît à son tour l'absorption.

Utpaladeva explique : « Celui qui contemple Śiva comme le Soi de l'univers plein de béatitude se plaît en lui seul et devient bientôt extrêmement anxieux de savourer la douceur de son étreinte » (X.15). Plus il trouve de joie et de ravissement dans l'amour et plus son désir s'aiguise ; l'amour apaisé qui s'épanouissait avec lenteur fait soudain place à une volonté brûlante : le mystique, torturé par la longueur de l'attente, se consume de

1. XVII. 28. Cf. XX. 19, XV. 13 et XX. 8. Bhaṭṭa nous montre aussi les Bienheureux enflammés du désir d'amour se précipitant vers Dhūrjaṭi (68). Pourquoi vont-ils vers Śiva-l'Ascète ? C'est que, comme lui, ils ont renoncé à tout. Cf. Utpala : « Chez Tes amants, le puissant soulèvement de Ton adoration engendre un résultat immédiat et évident car ils éprouvent aussitôt un incomparable bonheur ! » XVII. 20.

2. Stav. 47*bis*.

désir, toutes ses forces concentrées puis fondues dans la véhémence de l'amour. Dès que l'*amṛta* l'a désaltéré, il se perd en une absorption plus profonde et plus vaste que celle qu'il avait naguère connue. Puis à nouveau, du centre même de cette nappe de lumière, s'élance la flamme dévorante.

Stabilité et agitation de l'amour se complètent ainsi nécessairement : la jouissance de l'amour stabilise la pensée[1]. Mais si l'agitation de la soif ou de l'ivresse ne secouait les derniers liens qui rattachent le mystique au monde, ceux-ci ne tomberaient pas[2]. L'excitation de l'ivresse mène donc à la stabilité de l'immuable essence[2], tout comme la quiétude conduit peu à peu à l'ivresse[3].

Souvenir constant et vigilance amoureuse

Le mystique, au seuil de la vie spirituelle, commence par pénétrer en son propre cœur et, tant qu'il n'y est pas parvenu, il ne peut garder dans l'esprit le souvenir permanent de Śiva et moins encore épier les mouvements subtils de la grâce. Mais qu'est-ce qu'un amour inapte à se fixer sur l'être aimé, ne fût-ce que quelques minutes, et qui se disperse sans cesse loin de lui ? Aussi Bhaṭṭanārāyaṇa implore-t-il Śiva, il souhaite ne plus avoir qu'une tâche à accomplir jusqu'à sa mort : demeurer paisible, maintenant en Lui seul la fine pointe de son esprit (15).

Ces quelques mots résument les traits essentiels de la véritable attitude mystique ; celui qui se tient perpétuellement à la pointe suprême de son esprit sans se laisser entraîner par ses désirs se repose en Śiva ; et de cette concentration jaillit soudain la prière intense et efficace.

Mais pour atteindre à une telle fixité, il faut reposer immobile dans l'être aimé : « Cette stabilité *(sthiti)* en Toi, dit Nārāyaṇa à Śiva, transcende la quintessence même du meilleur des états » (110), elle écarte en effet tous les obstacles qui séparent de Śiva.

La parfaite absorption dans la quiétude du cœur et dans l'oubli de toute chose comporte déjà le silence intérieur, la paix de la conscience, le sommeil vigilant et l'expérience de la saveur divine,

1. XVII. 42.
2. XVII. 41.
3. Un mystique de l'Islām disait également : « Je n'ai pas cessé de me fixer, à cause de Ton amour, de me fixer à une place où les cœurs sont égarés. » Ces deux vers traduits et cités par E. Dermenghen, Hermès, vol. II, juin 1936, furent l'occasion de la mort du mystique Abou'l-hasan Al Nouri (x^e s.) 'fou de Dieu'. Les ayant entendus au cours d'une réunion, il entra en extase et se mit à errer çà et là dans des lieux arides ; et si grande était son agitation qu'il piétina des roseaux coupés au ras du sol et mourut de ses blessures.

le *rasa* exquis que décrit le verset suivant (111). Bhaṭṭa sait que toute interférence de sa part ne peut que troubler cette paix et il s'abandonne à l'œuvre de Śiva en qui il reconnaît le seul et libre agent (śl. 45), l'essence inconcevable, inaccessible en raison de sa subtilité et de son infinité[1]. Ainsi rivé en lui par le lien de l'amour, à aucun moment, éveillé ou endormi, il ne peut l'oublier.

Lallā s'engage résolument, elle aussi, dans la voie de l'intériorisation, après avoir longtemps poursuivi la vérité hors d'elle-même et s'être épuisée en vains efforts[2] : « Pleine de désirs nostalgiques, moi, Lallā, je sortis, errante (en quête de la Vérité) ; cherchant et cherchant, je passais (mes) jours et (mes) nuits. Puis je vis en ma propre demeure un Sage ; ce fut mon heureuse étoile et mon instant fortuné quand je pris possession de Lui[3]. »

Renonçant aux efforts exténuants, elle fait retour sur soi et descend dans la subjectivité pure, selon l'unique précepte que lui avait donné son maître (śl. 94).

La vigilance impossible à l'homme extraverti devient aisée au mystique dont l'être entier, tendu vers Śiva et puissamment attiré par Lui, est dévoré du désir de s'abîmer toujours davantage en Lui : il ne voit bientôt plus que Lui, ne reconnaissant d'autre œil que celui qui Le contemple, d'autre voie que celle qui mène à Lui, d'autre fruit que celui qui a poussé sur l'arbre miraculeux de sa parole[4].

Unique remède au défaut de la vision[5] qui fait percevoir la dualité là où il n'y a qu'unicité, cette muette vigilance est une prière ininterrompue, un souvenir ardent qui purifie la pensée souillée par le torrent de l'illusion[6]. A son apogée elle se confond avec la prise de conscience *(vimarśa)* de notre propre nature et conduit à une félicité cosmique *(jagadānanda)* : « Śiva ! dans ce seul nom qui demeure toujours sur la langue de Tes amants, quel indicible attrait de tous les objets sensibles ne trouve-t-on pas ! » (I.20). Murmurer le nom de Śiva donne la jouissance des sons, des odeurs, des saveurs répandues dans l'univers.

1. Śl. 7. 33. 35. 39. 73-74.

2. Recherche vaine si, dans sa transcendance, Śiva dépasse tout ce qui est à la mesure humaine, mais profitable si elle est l'expression d'un désir persistant de Dieu.

3. Śl. 3. Cette chance inespérée qui vient avec la rapidité d'un clin d'œil est nommée *pratibhā*, réalisation spontanée, sans maître, par intériorisation naturelle. Le Sage *(paṇḍit)* qu'elle découvre en son âme est Paramaśiva.

4. Stav. 109.

5. Stav. 24. Sur la vigilance *(smṛti, saṃsmṛti)*, cf. Stav. 2. 30.36. 81. Nous y trouvons le *zikr* des ṣufi et la récitation ininterrompue du nom de Jésus des hésychastes.

6. Stav. 65.

Et Lallā dit aussi : « Celui qui sans trêve évoque le nom de Śiva et se rappelle la voie du cygne céleste, qui sans égard au fruit, purifie son esprit de la dualité, même si nuit et jour il vaque aux affaires mondaines, envers lui et lui seul le Maître des dieux se montre toujours gracieux ! » (65).

Haṃsa[1], cygne, symbolise le rythme spontané et ininterrompu du souffle en tout être, tant que dure sa vie ; chant de Śiva « qui pénètre jusque dans le cœur des bêtes » (IV.13), il devient chez le yogin une respiration extatique en laquelle vibre le souffle bien intériorisé[2] qui le mène à l'apaisement et à la révélation de Śiva, Cygne très pur. Bhaṭṭanārāyaṇa compare son élan à la colonne qui s'élève verticalement au centre du corps, ou au tronc d'arbre où se reposent les pensées voltigeantes, ces oiseaux[3].

L'amour apaisé accomplit ainsi le miracle de faire adhérer à Śiva toute la personne, souffle y compris, en une communion sans parole et sans pensée. La prière n'est donc nullement une répétition mécanique du nom de Śiva, c'est un jaillissement spontané du cœur sans préparation ni procédé, issu d'un désir vigilant, exclusif, qui n'a cure de rien hormis Śiva et ne se souvient que de lui.

Puisque l'oubli de soi est la cause du *saṃsāra*, nous comprenons que la souvenance de notre vraie nature joue un rôle essentiel en contrecarrant les agissements de l'ennemi de Śiva, Smara, dont le nom signifie souvenir du monde. Ce souvenir implique oubli de Dieu, car entre Dieu et le monde un choix s'impose : il faut oublier l'un si l'on veut se remémorer l'autre, Śiva faisant disparaître Smara dès qu'il se manifeste.[4]

Appel intense et élan

Du profond de cette souvenance continue surgit quelquefois une évocation exceptionnelle et le nom de l'aimé ravira l'amant hors de lui-même[5].

Utpaladeva s'étonne : « O Dieu ! éminent et extraordinaire est

1. *Haṃ* est l'inspiration et *sa* l'expiration. Sur *haṃsa*, voir ici p. 81 et Stav. 8. 10.57.

2. Simple épanouissement de la prière silencieuse sous son aspect de *kuṇḍalinī* qui se dresse droite et raide jusqu'au *brahmarandhra*, ce souffle devenu *ūrdhvakuṇḍalinī* sur le plan cosmique se contracte et s'épanouit en accord avec le rythme de la *kramamudrā*. A ce sujet cf. infra, p. 69 et 81.

3. Stav. 7 et 23.

4. Mais dès que l'amour aura envahi le monde, il n'y aura plus incompatibilité entre Śiva et un monde divinisé. Cf. *samatā*, p. 72 et sqq.

5. Cf. Stav. 82.

le sentiment de gloire qui s'épanouit dans le cœur des Tiens puisqu'une simple allusion à Toi agit sur eux comme le tonnerre annonciateur de pluie sur l'oiseau *cātaka* et, sans délai, ils s'identifient à cette gloire » (IV.11). En raison d'une particularité anatomique cet oiseau, dit-on, ne peut boire que des gouttes de pluie, et attend l'orage avec une impatience fébrile ; il offre ainsi l'image saisissante de l'homme altéré d'absolu et qui se donne sans réserve à Śiva. Le nom divin, proféré ou entendu une seule fois, possède d'après Nārāyaṇa une si grande efficience qu'il confère à lui seul la libération[1].

N'objectera-t-on pas que la délivrance est acquise à bien peu de frais ? En fait le secret de l'efficience réside dans l'élan du désir qui se montre à nu, à l'instant du *nirvikalpa* où l'esprit est englouti, la dualité non encore construite, et l'être immobilisé par la surprise, d'où le conseil de Saint Augustin : « Dans l'instant même où, au mot de vérité, tu es comme saisi par un éclair, demeures-y si tu peux[2]. »

Incapable de formuler une prière, son désir s'exhale par une parole inachevée, incohérente, un cri qui s'échappe de son cœur, expression d'un prodigieux élan d'amour, car l'absence du Bienaimé est devenue intolérable. Ce cri qui contient tout, Utpala en apprécie la valeur : « Quand donc, Seigneur, le cri jaillissant de moi sera-t-il assez fort pour que, immédiatement, Ton essence devant moi fulgure d'évidence ? » (IX.19). A ce cri qui ne tolère plus l'attente, Śiva répond nécessairement et à l'instant même puisque le seul obstacle à sa manifestation — la dualité — n'est plus.

D'après une autre stance[3] de ce poète, l'exultation qu'éprouve le mystique au tout début de l'adoration, alors qu'il y tend confusément, se change en tremplin pour lui faire franchir d'un bond les limites du moi et le précipiter en Śiva. L'amour a si bien embrasé son cœur qu'à peine a-t-il pensé à Śiva qu'il perd sa présence d'esprit, abandonne toute mesure et découvre aux profondeurs du Soi le Soi divin.

L'élan réitéré, toujours neuf dans l'instant présent, puise sa force aux sources de l'énergie du Je en une vive prise de conscience et explique l'efficacité de la souvenance contemplative.

1. Śl. 79. Affirmation fréquente dans la littérature religieuse de l'Inde, de l'Iran et d'Israël. Cf. Stav. 24, 67, 79.

2. Lallā, elle aussi (śl. 55), conseille vivement le même arrêt : « Jour et nuit, comptant chaque souffle, telle tu es, telle il te faut demeurer. » *(Yu thuy chukh ta tyuthuy ās)*, c'est-à-dire en toi-même, recueillie à la jonction des souffles, au Centre.

3. *Pūjārambhe vibho dhyātā mantrādheyāṃ tvadātmatām /*
svātmany eva pare bhaktā mānti harṣeṇa na kvacit // XVII. 32.

Mais celle-ci n'est parfaite que si elle réussit à franchir l'abîme douloureux — la dualité — qui sépare le fidèle de Dieu, en le comblant de félicité : « Que je voudrais Te contempler sans cesse, moi qui me suis purifié de l'impureté de la pensée dualisante, en remplissant d'ambroisie le fossé de l'angoissante séparation[1] et qui ai pulvérisé l'inconciliable ennemi, le doute. »

Par-delà le limité, l'élan d'amour emporte coutumes, normes morales, idées du bien et du mal[2] : il n'existe qu'un mal, croire à la limitation en s'identifiant au moi individuel ; il n'y a qu'un bien, s'unir à Śiva, le Tout.

Non sans paradoxe nos poètes se plaisent à glorifier la haine, l'attachement, la passion amoureuse, la convoitise des biens temporels, l'égotisme ,l'orgueil présomptueux, l'illusion excessive, l'ambition et le sentiment du moi et du mien si, par leur intensité exceptionnelle, ces défauts honnis entre tous permettent de surmonter les obstacles sur le chemin vers Śiva.

Nārāyaṇa mêle la haine à l'attraction en un vivant amour pour Śiva qu'il interpelle ainsi : « Nous Te haïssons, nous Te louons ... ô Époux de la Mère ! » (4).

L'intensité et l'exclusivité d'un sentiment importent plus que sa nature ; à la tiède dévotion sans élan les poètes du Trika préfèrent la haine vivace, obsédante, de Dieu parce qu'elle absorbe l'être total. Ils voudraient éprouver pour Śiva un amour aussi irrésistible que la passion amoureuse ou l'avidité[3] qui, ne tenant compte de rien pour étancher sa soif immodérée, renverse les obstacles et secoue les entraves : « Que la passion[4] avide de jouir de la douceur ambrosiaque de Ton adoration, ô Omniprésent, s'accroisse de jour en jour et fructifie pour moi perpétuellement ! » (XVII.13).

Parvenu à ce degré, l'amour n'est plus que soif insatiable : « O Adorable, d'un cœur uniquement adonné à une seule saveur et sans égard pour autre chose, ce puissant Seigneur facile à obtenir et qui repose en chaque être, m'en désaltérerai-je jamais à mon entière satisfaction ? » (XII.11). Cette soif peut même, sans inconvénient, s'étendre aux choses de ce monde : « Que j'aimerais, comme les mondains, avoir ardemment soif des objets senso-

1. *Khara niṣedha* représente tout ce qui est refus de la présence divine : blessante négation, refoulement, śl. XVIII. 19.

2. Stav. 47.

3. *Kāma, rāga ;* déjà Maitry Upaniṣad VI. 34 : « Si la pensée d'un être humain était fixée sur le *brahman* comme elle est fixée sur les objets matériels, qui ne serait délivré du lien ? » Trad. A. M. Esnoul (Maisonneuve).

4. *Laṃpaṭā*, convoitise ou concupiscence. Cf. V. 13 : « Je dépose (à Tes pieds) mon offrande : désir (colère et convoitise), accepte-la et transforme-la en ambroisie ; puis distribue-la impartialement parmi ceux qui T'adorent. » Cf. XVII. 47.

riels eux-mêmes en lesquels, ô Seigneur, je ne percevrais que Ton corps, aussitôt disparue la pensée dualisante ! » (VIII.3).

A côté de la passion qui draine les forces de l'homme en les faisant converger vers l'être aimé, la possession ou le sentiment d'appartenance — considéré lui aussi comme un sérieux obstacle à la vie spirituelle — peut par son exclusivité se transformer en aide précieuse. Utpala espère jouir de la vision béatifique en tous lieux dès qu'il aura satisfait Śiva par l'offrande de son propre égoïsme *(abhimāna)* en faveur du Mien absolu *(mamatā)*, la possession de Śiva lui-même (XVIII.12).

Il n'y a pas jusqu'à l'illusion *(māyā)* qui ne confère la plus haute des qualifications lorsqu'elle précipite dans le Soi universel l'individu qui se croit identique à l'absolu (72). Mais quel serait l'être assez ambitieux pour en tirer profit ? se demande Nārāyaṇa (72). De même, au moment où le mystique s'écrie : je suis identique à Śiva, l'orgueil émerveillé *(smaya)*, par le transport qu'il provoque, l'arrache à ses limites et lui permet de s'écouler dans l'abîme indifférencié (37).

Utpala reprend la même idée : « Tu es, Seigneur, le lien incomparable unissant entre eux tous les orgueils humains. Puissé-je grâce à la plénitude de la douceur de Ton amour posséder le plus grand d'eux tous ! »[1] — la croyance en l'identité avec Śiva.

Mais parmi les causes diverses d'exaltation, l'amour est la plus puissante parce que l'élan y est particulièrement intense[2] ; il exclut tout ce qui n'est pas Dieu et assure la réalisation de l'Un.

Nous retrouvons ici la contrepartie du paradoxe propre à l'Amour créateur qui exige la différenciation de Paramaśiva, indivisible par essence, en Śiva et śakti ou *prakāśa* et *vimarśa*. Maintenant, sur la voie du retour vers l'Un, la dualité adorant-adoré doit faire place à l'identification : « O Souverain des dieux ! bien que Tu sois adoré constamment des grands (saints), Tu subsistes sous forme unique d'adorateur. Bien que Tu sois visible ici-bas, intérieurement et extérieurement, Tu Te révèles toujours sous l'aspect du seul Sujet connaissant ! » (IV. 25).

Et pourtant Utpala ne veut renoncer ni à l'amour ni à l'identité : « Tandis que je pénètre en Toi, insondable, indifférencié, sans-second, omnidévorant, universelle Essence, ô Seigneur d'Umā ! je voudrais Te célébrer et T'adorer toujours. »[3] Utpaladeva se raccroche à l'amour de Śiva pour Umā afin de pouvoir continuer à

1. IX. 13. Cf. Abhinavagupta : « A l'aide de la surestimation *(abhimāna)* on obtient l'intuition : je suis Śiva » T. A. I, śl. 215.

2. Nos philosophes ajouteraient que la grâce agit directement en lui.

3. *Tvām agādham avikalpam advayaṃ svasvarūpam akhilārthaghasmaram / āviśann aham umeśa sarvadā pūjayeyam abhisaṃstuvīya ca* // XIII. 20.

aimer. C'est que, à l'opposé de l'amour ordinaire de Dieu qui comporte dualité, l'absorption mystique *(samāveśa)*[1] réalise une union parfaite car les saints possèdent Śiva en se perdant en lui et sont possédés par Śiva d'une façon inconcevable et sans mode *(nirvikalpa)*. Mais s'ils vivent dans le Sans-second, sous l'empire de l'ivresse, ils voient 'double' et se distinguent en quelque sorte de lui : « Gloire à ceux qu'enivre un vin précieux lorsqu'ils savourent la liqueur d'amour, ô Tout-Puissant ! Quoique toujours sans-second, ils T'ont néanmoins comme second.[2] »

L'ivresse qui brouille au même titre la vision de la dualité et celle de l'unité incite un Utpala à prendre une voie médiane entre le *saṃsāra* dont la dualité exclut l'amour et le *nirvāṇa* où l'identité régnant seule, l'amour n'a plus qu'à disparaître : « Comment, s'exclame-t-il, l'amour en Toi serait-il compatible avec l'état de libération *(mokṣa)* ? Il ne brille pas non plus chez le mortel. (Permets) donc, Éternel, que j'accède à l'étape de réalisation qui sied à cet amour.[3]»

Tandis que l'expression 'amour pour toi'[4] impliquerait dualité, celle d''amour en toi', si fréquente chez nos poètes[5], désigne précisément ce stade où le mystique vit en Dieu, perçoit tout en lui, est semblable *(sama)* à lui. Quant à l'identité parfaite, il ne l'atteindra qu'après sa mort[6].

On trouve un même souci chez les mystiques chrétiens. Sainte Catherine de Gênes va plus loin encore : « Je ne veux pas, dit-elle, d'un amour qui soit pour Dieu ni en Dieu ; je ne puis souffrir ce mot de « pour » ni celui de « en », parce qu'ils impliquent à mes yeux quelque chose qui pourrait être intermédiaire entre Dieu et moi. C'est ce que l'amour pur et net ne peut supporter, à cause de sa souveraine pureté et netteté. Cette pureté et netteté d'amour est aussi grande que Dieu même puisqu'il est son être propre[7]. »

Et Lallā s'écrie au sortir de l'illumination : « Je ne savais pas que Tu es moi et que je suis Toi ; que ces deux sont unis en Un. C'est un doute que de se demander « qui suis-je et qui es-Tu[8] ? »

1. Au sens fort du terme, com-pénétration.

2. *Jayanti bhaktipīyūṣarasāsavavaronmadāḥ | advitīyā api sadā tvaddvitīyā api prabho ||* I. 5.

3. *Mokṣadaśāyāṃ bhaktis tvayi kutaiva martya dharmiṇo'pi na sā | rājati tato'nurūpām āropaya siddhibhūmikām aja mām ||* XIX 13.

4. Nos poètes ne l'emploient guère mais ils ont habituellement *tvadbhakti*, Ton amour, et s'ils ne peuvent l'utiliser, 'amour en toi'.

5. Utpa. XVI 24-25. Stav. 22.

6. Voir S. S. III, 42 et comm. *(tatisamaḥ)*.

7. Sainte Catherine de Gênes, par Pierre Debongnie, Desclée 1960, p. 63.

8. On peut interpréter différemment ce quatrain, si elle fait allusion à l'époque de l'ignorance précédant l'illumination, śl. 7.

Même position, semble-t-il, d'un adorateur islāmique :

« Ah ! » : est-ce moi, est-ce Toi ? Cela ferait deux dieux. Loin de moi, loin de moi la pensée d'affirmer « deux » ! Il y a une ipséité tienne, au fond de mon néant pour toujours, et mon tout, par-dessus toutes choses, s'équivoque d'un double visage. Où donc est Ton essence, hors de moi, pour que j'y voie clair ? Mais déjà mon essence s'élucide, au point qu'elle n'a plus de lieu ... Entre moi et Toi, il y a un « c'est moi » qui me tourmente, Ah ! enlève par Ton « c'est moi », mon « c'est moi » d'entre nous deux ! » Ce poème fut récité par Al-Ḥallāj en réponse à la question : « Comment est donc la route qui mène à Dieu ? » — (Il répondit :) « Il n'est de route qu'entre deux, et ici, avec moi, il n'y a plus personne. »[1]

Utpaladeva, métaphysicien de l'identité du Soi et de Śiva, aspire cependant à la distinction qui fait place à l'amour ; il rejoint Al-Ḥallāj qui chante l'identité : « J'ai vu mon Seigneur avec l'œil du cœur, et Lui dis « Qui es-Tu ? » Il me dit « Toi ! »[2] ...

Si l'amour pour Śiva est possible, c'est à cause de l'amour réciproque de Śiva et de son énergie, qui pourtant ne sont pas distincts l'un de l'autre. Ce problème, la raison ne peut le résoudre mais le mystique en vit simultanément les termes contradictoires, en se tenant dans la pleine subjectivité *(pūrṇāhantā)*, le Tout qui renferme à la fois l'unité et la dualité[3]. Le saint peut ainsi à son gré, durant sa vie ici-bas, se livrer au jeu inhérent à l'amour contemplatif, à l'élan vers l'Un ou à l'état ineffable qui les transcende.

Ivresse et folie mystiques

Nous n'avons guère de documents sur l'ivresse et la folie surnaturelles à l'exception de nombreuses stances d'Utpaladeva que pour ce motif nous n'hésiterons pas à citer à profusion.

Pourtant la divine folie se rattache à une ancienne tradition ; Śiva lui-même, Dieu de la vie intense et Dieu de la mort, est honoré sous le nom d'Unmattabhairava. Son activité déchaînée est souverainement libre et spontanée, comme celle du fou ou de l'ivrogne, ou encore du mystique éperdu d'amour, le terme *unmatta* 'hors du sens commun' les désignant tous trois indifféremment.

Les partisans de Bhairava l'imaginent dansant et chantant sauvagement, sans peur ni contrainte, sur les lieux de crémation,

1. Trad. Massignon, p. 91 et 89.

2. Id., p. 46.

3. D'après le Saṃvidullāsa, cité par M. M. fin de la p. 78, Paramaśiva est l'indicible, l'Un à la saveur unique et sans aucune inertie, duquel procèdent à la fois les théories de la dualité et de l'unicité : « *...ālasyojjhitam aikarasya mubhayor advaitam ācakṣmahe.* »

ou errant comme un dément, les cheveux en désordre et couvert de cendres. Le libéré vivant *(jīvanmukta)*, d'après Abhinavagupta, vagabonde à l'image de Śiva, sans parole ni pensée, tel un insensé *(unmatta)*[1].

Bhaṭṭanārāyaṇa et Abhinavagupta ont-ils personnellement éprouvé cette divine ébriété ? Nous ignorons de quelle manière ils vécurent leur amour. Il n'en va pas de même de Lalleśvarī dont le Kaśmīr a gardé un vivant souvenir. La légende, que nous avons rapportée, selon laquelle elle allait nue, folle d'amour divin, s'explique probablement par l'une de ses poésies qu'il faudrait interpréter de façon spirituelle ; « Mon guru, dit-elle, ne m'a transmis que ce précepte : 'du dehors entre en ton cœur'[2]. Ceci devint pour moi, Lallā, une loi et un précepte et alors nue je me mis à danser » (94). Elle dévoile son cœur, dansant pour l'univers par le rythme de ses chants et cette danse, nous le verrons, représente le Soi libéré du corps et des entraves limitantes de la personnalité.

Comme en témoigne son grand poème d'amour, la Śivastotrāvalī, Utpaladeva a traversé la phase d'ivresse et de folie et n'en est peut-être jamais entièrement sorti.

Utpaladeva ne cesse de clamer son désir d'ivresse ; ne souhaitant devenir ni un renonçant, ni un souverain de l'univers, ni un libéré, il aspire à être uniquement l'adorateur de Śiva que grise la douceur du vin d'un amour sans mesure (XV.4). « Quand, dit-il encore, prendrai-je mon repos en ne me livrant qu'à l'agrément de savourer le nectar de Ton amour ? » (IX.18). Une telle ivresse est due à l'absorption extasiée en Śiva : « Lorsque mes yeux se ferment complètement au contact de Tes pieds de lotus, comme je voudrais m'épanouir tout en titubant sous l'effet de l'ivresse du vin de Ton amour ! » (V.5). Dans son désir d'ivresse son cœur tremble d'une impatience frénétique et fébrile (V.21).

Ce désir d'ivresse est-il le signe d'un détachement encore imparfait ? On ne doit pas en faire grief à Utpala et le considérer comme un poète préoccupé de cultiver l'extase, car ce vin qu'il veut boire à grands traits est celui de la grâce (XIII.13) et symbolise la boisson de l'amour divin ; ainsi l'ivresse désirée, capable de lui faire oublier tout ce qui existe ici-bas, est une ivresse d'amour et non une soif d'extase.

Il n'hésite d'ailleurs pas à renoncer à la très grande félicité spirituelle : « O Souverain ! ce poison mortel lui-même que Tu

1. P. S. śl. 71.

2. *andaray:* intime. Au quatrain 104, afin de déchirer le voile intime et ténébreux qui lui cachait le Soi, Lallā s'enivrait du nectar de ses propres paroles *(vāk)*.

conserves au fond de Ta gorge[1] deviendra pour moi une éminente ambroisie tandis que, même si elle m'est offerte (sans effort de ma part), l'ambroisie n'aura pour moi aucun attrait si elle me sépare de Toi » (XIII.17).

Ayant une fois goûté au vin généreux de l'amour, son seul désir est d'en jouir à jamais : « Accorde-moi Ta grâce, ô Adorable ! Alors ma pensée gisant pour toujours à Tes pieds deviendra comme ivre et se dissoudra dans une délectation répétée[2]. »

« Te voit vraiment, dit-il autre part, celui-là seul que Ta vision fait exulter au plus haut degré » (X.7) car une semblable vision éveille un amour délirant qui lui fait perdre le sens[3].

« Victorieux, ils rient ; même vaincus, ils rient encore ! Tels sont ces êtres extraordinaires qu'enivre le nectar de Ton amour, ô Omniprésent ! » (XVI.3).

Fous d'amour, rassasiés de félicité jusqu'à l'ivresse, « ils tournent en rond, vacillants, aveuglés par des larmes de joie, le visage épanoui, criant des mots incohérents[4] » comme Utpala et Lallā dans la vallée kaśmīrienne :

« L'amour dans le caché, l'amour dans le suprême... l'amour en Toi, ô Śambhu ! l'amour en Śiva ; ô Dieu ! l'amour excessif... à grands cris perçants je le proclame ; que mon amour violent[5] ne soit qu'en Toi seul ![6] » — « Je voudrais crier « Śiva ! », crier encore, crier toujours « Śiva ! » et, plein de fureur, plein de regret hostile à l'égard du monde, rire et pleurer (de joie) dans l'ivresse de l'amour ! » (XVI.7).

Ce cri n'est plus ici la répétition du nom de Śiva ni le cri d'appel angoissé, ni ce cri irrésistible du cœur auquel Śiva répond aussitôt. Il ne naît pas d'un manque, mais d'une surabondance[7] et semble inexplicable. Les *bhakta* à ce stade n'éprouvent plus ni la souffrance ni le besoin de posséder Śiva puisqu'ils l'ont reconnu leur propre Soi ; et pourtant, de l'extérieur, on les entend pousser le cri extraordinaire « Śiva, Śiva ! » (XX.15).

Une telle ivresse les conduit à s'abandonner sans réserve à la

1. Pour sauver l'univers, Śiva absorba ce poison, « agonie des mondes terrifiés », baratté dans l'océan de lait ; sa gorge en demeura noire (XIV. 3.)

2. *Prasīda bhagavan yena tvatpade patitaṃ sadā /*
mano me tattadāsvādya kṣīved iva galed iva // V. 9.

3. Celui qui peut parler froidement et raisonnablement de son expérience mystique n'a rien vu, rien éprouvé.

4. IX. 16 et XII. 4.

5. *Tīvra*, incisif, aigu et pénétrant comme une flamme.

6. Sur l'expression 'en Toi' au lieu de 'pour Toi' voir l'explication, p. 48, cf. XVI 24-25.

7. Ils n'ont plus besoin de rien, car, identifiés à Śiva, ils jouissent de la plus haute félicité.

volonté divine dans laquelle ils vont puiser l'élan qui les arrachera aux limites de l'ego : « Puisque je T'ai atteint, ô Maître, Toi dont l'éclat m'éblouit, ah ! je rugis et je danse, toutes mes ambitions satisfaites ! » (III.11).

« Transports sauvages et irréfrénés de la danse » (V.2), rires inspirés par une joie inépuisable, voilà ce qui brise les entraves, en secouant avec violence la conscience limitée du corps grossier et du corps subtil[1]. Aussitôt les liens tombés, à l'ivresse engendrée par la découverte du Soi, succède une ivresse d'ordre cosmique, stupeur indescriptible qui force Utpaladeva à témoigner : « Je suis Īśvara même, je suis beau, je suis savant, je suis fortuné ! Qui d'autre est semblable à moi en ce monde ? Une si haute opinion de soi ne sied qu'à l'homme éperdûment épris de Toi » (XIII.4).

1. Selon la glose de Kṣemarāja au śl. V. 18.

IV. ŚIVA, ASCÈTE

« Salut à Toi, Conscience, à l'Unique qui porte la guirlande de crânes ! » II. 11.

L'ascète suprême nommé Kapardin[1], aux cheveux enroulés en coquille, ou encore Kapālin, avec un serpent comme cordon sacré et tenant le feu *(agni)* dans la paume de sa main, par ses bonds rythmés anime et fait tressauter la guirlande de crânes qui mime à son cou la fête de la danse cosmique (XX.2). Sous cet aspect il symbolise la Conscience universelle *(bhairava)* qui prête mouvement et vie aux individus privés de vie et de conscience propres. C'est elle qui hante le cimetière immense de l'univers, buvant dans un crâne la liqueur enivrante qui a la saveur du cosmos[2] ; elle aussi, ce feu du sacrifice *(homa-bhairava)*[3] auquel on jette l'univers différencié en oblation, feu de l'ascèse spirituelle « dont la splendeur purifiante est recouverte des grandes cendres de (l'univers) qu'elle consume » (II.2).

Śiva, ascète primordial couvert de cendres, errant solitaire sur les lieux arides de crémation et dans les solitudes désertiques, est l'image archétype du yogin ; porteur du feu destructeur, il piétine au cours de sa danse sauvage *(tāṇḍava)* les liens et les impuretés du mystique et change le cœur où s'insinue sa flamme en un véritable désert[4], sans connaissances distinctes, sans plaisirs sensibles ni volonté propre.

Pourtant ces grands renonçants que sont les Śivaïtes kaśmīriens s'opposent aux ascètes et *muni* qui cherchent à imiter Śiva mais ne parviennent pas à le découvrir malgré les tourments dont ils affligent leur corps (II.24). Utpaladeva ironise à ce sujet : c'est

1. Ou encore Dhūrjaṭi dont les tresses forment un chignon, coiffure de l'ascète śivaïte.
2. P. S. śl. 79-80.
3. Sur la Conscience identique au Feu et l'oblation sacrificielle, cf. V. B., śl. 149 et P. S. 68, 76.
4. Voir à ce sujet Gopinath Rao, op. cit., vol. II. I, p. 230.

pour s'amuser, dit-il, que Śiva a trompé l'ignorant en revêtant le déguisement de l'ascète[1] (XIV.9).

Le véritable renoncement qu'exige la nuit mystique doit être en effet purement intérieur ; c'est la mort totale à soi-même, la renonciation au contingent et au distinct, à la jouissance comme à la douleur, à la connaissance, à l'effort personnel, aux pouvoirs surnaturels, à l'illumination et même à la félicité et à l'amour mystiques s'ils s'accompagnent de la moindre limitation. Un tel détachement ne peut être acquis qu'en concentrant son attention sur Śiva unique et permanent, car c'est de l'attachement exclusif à Śiva que découle l'oubli complet de soi ; si bien que cette ascèse d'amour consiste moins à se détourner de l'univers qu'à posséder Dieu. Les ascètes renoncent spontanément à tout parce qu'ils n'ont soif que de lui seul. Le don généreux de soi va jusqu'à l'immolation : un Bhaṭṭa (11) ou un Utpala marche au sacrifice en s'offrant au feu de la Conscience indifférenciée : sa flamme purificatrice fait de lui un simple instrument[2] qui, se consumant, témoigne de la toute-puissance divine. Désormais Śiva seul règne et opère en lui. Devenu esclave de Śiva, il ne dispose plus de lui-même ; sans volonté propre, perdu dans la volonté infinie, il s'efface devant Dieu en reconnaissant son néant. Lallā dit : « L'impureté de ma pensée s'envola comme la poussière d'un miroir et ma réputation, auprès des gens, grandit. Quand je Le contemplai et (sus) qu'Il était près de moi, je vis que tout était Lui et que je n'étais rien » (31).

Utpaladeva commence son traité philosophique en faisant allusion à son identité avec Śiva par ces mots : « Ayant en quelque sorte réalisé mon esclavage à l'égard du Seigneur... »[3] Dans sa Śivastotrāvalī il exprime maintes fois le souhait de devenir l'esclave de Śiva toujours aux aguets pour le servir (IV.3). « Si, dit-il encore, je n'avais pas savouré avec un profond respect et sans interruption la liqueur dont la saveur est l'union indifférenciée à Toi, je ne serais pas digne de subir Ton esclavage ici-bas, ne fût-ce qu'un instant » (IV.18). Dans cette humilité, que doit-on le plus

1. La mortification de ces ascètes est vaine parce qu'ils manquent d'amour. Pleins d'orgueil, ils ne comptent que sur leurs propres efforts au lieu de s'en remettre à la grâce. D'autre part leur ascèse n'a d'autre but que de maîtriser leur corps, leur pensée ou l'univers, tandis que le dénuement mystique n'est pas une fin par lui-même mais un simple rejet, spontané d'ailleurs, de ce qui entrave l'élan vers Śiva. Cf. Bhaṭṭa, śl. 19 sur Śiva, ascète sans désir, qui comble les désirs, 42, 51, 63.

2. *Yantra*. « Au moment même où le *nirvikalpa* lui est dévoilé, ... le saint est délivré à l'endroit même, et il demeure semblable à une machine (lire *yantra*). » Vers de la Ratnamālā, M. M. 66 : *Yasmin kāle tu guruṇā nirvikalpaṃ prabhāṣitam / tadaiva kila mukto'sau yantra tiṣṭhati kevalam //* p. 173.

3. *Kathaṃcid āsādya maheśvarasya dāsya...* I. P. I. I., p. 5

admirer de la dépendance ou du dénuement car, pour être esclave, il faut ne plus s'appartenir et c'est en un tel esclavage qu'Utpala met son honneur et sa gloire : bien qu'occupé aux affaires de ce monde, seul je suis indépendant, dit-il fièrement à Īśa, le libre souverain de l'univers, mais que toujours je dépende de mon amour pour Toi ... (XVII.27).

Celui-là seul est puissant qui porte au front l'emblème de la prosternation, la poussière des pieds divins[1] ; le seul vraiment libre, l'esclave de Śiva[2] : « Parmi les dieux, les sages et les hommes, dans ce triple univers privé de liberté, seuls sont libres ceux qui pour subsister dépendent de Toi, ô Être libre ! » (III.2). Ils vivent en lui et non plus en eux-mêmes. Utpala dit encore : « Ceux qui ont vaincu le monde et sont Tes esclaves, ô Omniprésent ! doivent être vénérés par l'univers. La mer orageuse de la transmigration elle-même n'est plus pour eux qu'un vaste lac où ils se jouent. » (III.15). Écho que l'on discerne chez un Mandsour Al-Ḥallāj : «... Et qui j'enviais, m'a envié, moi que voici maître des créatures, maintenant que Tu es mon Maître » (39).

Le Soi, libéré de ses limitations par sa fusion à la volonté absolue, a recouvré sa nature infinie et omnipotente.

Selon la loi du renoncement qui régit la vie mystique, seul peut devenir souverain celui qui, à l'image de Śiva, fait don de lui-même : « Gloire à Toi, Seigneur, Maître de l'univers, qui vas jusqu'à donner Ton Soi[3] ! » dit Utpala. Ce don s'entend, sur le plan cosmique, quand Śiva fait de son Soi l'univers, mais il y a don de grâce lorsque, le premier, il pénètre dans le cœur et s'unit à lui par une emprise d'amour.

Quelques exemples choisis chez nos poètes éclaireront l'idée qu'ils se faisaient du renoncement : indifférence à la vie et à la mort, à l'honneur et au déshonneur, à la nourriture et aux diverses modalités de la vie.

Lallā est prolixe à ce sujet : « Si quelqu'un meurt, cela ne m'est rien et si je meurs, cela ne lui est rien. Si je meurs, c'est bien et bien encore si je vis longtemps » (8). « N'aie de vêtement que pour te protéger du froid. Ne mange que pour apaiser ta faim. O pensée, consacre-toi au discernement du Soi et du suprême. Quant à ton corps, considère-le comme nourriture des corbeaux[4]. »

1. X. 23. Cf. Stav. 94, les fronts étincelants qui ne s'inclinent pas et 103 : « L'orgueil de ne dépendre que de Toi ! »

2. Cf. Lallā, śl. 43. Stav. 73 et 75. Le saint, dans l'ignorance mais par amour, se conforme d'abord à la volonté de Śiva ; ensuite il la fait sienne en toute lucidité d'esprit et de cœur, enfin il s'identifie à elle.

3. *Jayātmadānaparyantaviśveśvara maheśvara* // XIV. 12.

4. Śl. 28. Cf. Utpala XVIII. 4.

...« Le monde matériel s'est flétri en moi ; du feu de l'amour j'ai consumé mon cœur comme un homme grille le grain. C'est alors que j'ai trouvé Śiva[1] », — « Qu'on me couvre d'injures, qu'on me blâme ou qu'on m'adore en m'offrant des fleurs avec sincérité, tout cela ne me touche même pas[2] ! »

Dans l'union à Śiva ses activités sont suspendues et Lallā s'adresse ainsi à elle-même : « Tu étais autrefois un cygne et maintenant tu es muette. Quelqu'un, je ne sais qui, s'est enfui, te dérobant un je ne sais quoi. Dès que le moulin a cessé de tourner, (la paille) a obstrué l'orifice et le meunier s'est enfui avec le grain » (86).

Le moulin de la connaissance ne fonctionne plus dès qu'elle a reconnu l'identité de Śiva avec le Soi. Le divin meunier a emporté le grain moulu et désormais elle restera silencieuse.

Elle conseille donc : « Connaissant, sois ignorant ; voyant, sois aveugle[3] ; entendant, sois muet. En toutes choses demeure tel un roc. Quoi qu'on te dise, réponds de même[4]. Voici la vraie pratique pour connaître la Réalité » (śl. 20).

Al-Ḥallāj disait de même : « ...Aveugle, je suis voyant ; simple d'esprit, je suis sagace, et ces expressions miennes, si j'y tiens, peuvent s'intervertir[5]. »

Celui qui aime s'anéantit jusqu'à la mort du moi : « Meurs même avant que de mourir ; alors quand la mort viendra, honneur à toi[6] ! » Et, après avoir atteint son but (Paramaśiva) : « Que m'importe maintenant (l'existence), car bien que vivante encore, j'y serai comme morte » (68).

1. 25. Cf. śl. 69.
2. Śl. 21. L'homme qui a reçu l'empreinte indélébile et extraordinaire vit une vie toute intérieure, cachée au public. Utp. XII. 3.
3. Text. borgne.
4. Ou : Écoute sans écouter, sans conserver en ton esprit de traces.
5. Op. cit, p. 17.
6. D'après un dicton attribué à Lallā.

IV. ŚIVARĀTRI, LA NUIT MYSTIQUE

(Śiva indifférencié et ineffable)

« Lumière de toutes les lumières, ténèbres de toutes les ténèbres ! A ces lumières et à ces ténèbres, Clarté sans égale, hommage ! » (Abhinavagupta)[1].

Śiva renferme les lumières et les ombres dans une clarté incomparable. S'il est sans manière d'être, « troisième merveille au-delà de l'existence et de la non-existence » (III.1), libre de qualification[2], Dieu extraordinaire dont le signe distinctif est de n'en point avoir (II.6), on comprend que le mystique accède à « ...l'ineffable Nuit, là où il n'est plus question de voyage, ni d'étape », selon la belle parole d'Al-Ḥallāj[3]. Cette nuit, Utpaladeva l'appelle de ses vœux ardents : « Que règne souveraine cette indicible Nuit de Śiva dont l'essence radieuse répand son propre éclat. C'est en elle que lune et soleil ainsi que toutes les autres (dualités) pénètrent en se couchant »[4].

La nuit de l'indifférenciation — clarté sans ombre du Seigneur qui remplace le jour de l'illusion — n'est qu'un aspect du dénuement qui mène à l'indétermination finale *(nirvikalpa)*.

De la nuit de liesse, nuit comblée de l'ineffable Paramaśiva, dans laquelle le héros parvenu au terme de son ascension danse avec les Vetāla[5], nous ne saurions rien dire, puisqu'elle défie toute description et qu'aucune notion n'y trouve accès. Par contre nous pouvons dégager les traits majeurs de la nuit obscure de l'anéantissement qui est une attitude de l'âme enfoncée dans la vie secrète du Soi ; celle-ci progresse dans le silence et la vacuité, à la mystérieuse clarté de la seule lumière de l'amour, sans comprendre, bien que fortifiée par une nourriture cachée et subtile. Quelque chose qu'elle ignore lui fait désirer elle ne sait quoi,

1. Laghuvṛtti I. I. Stance d'introduction.
2. Stav. 97.
3. Le Diwān, p. 84.
4. *Yatra so'stamayam eti vivasvāṃś candramaḥ prabhṛtibhiḥ saha sarvaiḥ / kā'pi sā vijayate śivarātriḥ svaprabhāprasarabhāsvararūpā //* IV. 22.
5. Voir śl. XX. 20, cité p. 66.

sans qu'elle sache comment : « D'une manière que je n'ai pas connue, dit Utpala, j'ai acquis le nectar de Ton amour, qu'auparavant je ne connaissais pas. Puisse-t-il à présent, de la même manière, me nourrir, ô Souverain ![1] »

Cette nuit s'étend aux diverses facultés qui perdent leur fonctionnement dualiste : nuit de la volonté où le mystique brûle du feu de l'amour avant de jouir de l'illumination ; nuit douloureuse, nous allons le voir, parce que si Śiva se dévoile de temps à autre, il se cache longuement ; nuit de la pensée, car l'amour déverse une connaissance entièrement nouvelle, pleine de saveur et de délicatesse, qui remplace peu à peu la connaissance différenciée et factice des sens et de l'entendement. Les facultés sont suspendues, les occupations extérieures interrompues tandis que les prestiges de la *māyā* s'effacent.

Alors, dans cette nuit profonde et apaisée, l'agitation de l'esprit s'étant calmée, le saint s'abîme en Śiva. Utpaladeva décrit en quelques mots cette nuit du cœur que Kṣemarāja assimile à une fusion mutuelle de l'âme en Śiva et de Śiva dans l'âme *(samāveśa)*[2] :

« L'amant T'adore perpétuellement, Seigneur, dans l'état de la nuit de Śiva où il n'y a pas le moindre signe de lumière et où l'univers entier est profondément assoupi[3]. »

Qu'il dorme ou qu'il veille, l'amant connaît le sommeil vigilant *(yoganidrā)*[4] de l'amour qui le mènera jusqu'au *nirvikalpa*. Par l'ardeur de la volonté la pensée est comme endormie, endormie au monde, l'être entier reposant dans la quiétude de l'amour. Et ce sommeil ne concerne pas seulement l'entendement, il s'étend jusqu'au cœur ; car, de même que l'esprit se dépouille de ses concepts et de ses images en s'absorbant dans l'indifférencié pour ne laisser subsister que la pure conscience sans états, le cœur doit se vider de tout ce qui n'est pas Śiva : souvenir, dévotion sensible, délices spirituelles, afin que seul demeure le sentiment nu de Śiva. Telle est, pour le cœur aimant, la véritable ascèse mystique.

Si Utpaladeva a surtout recours au symbolisme nocturne,

1. *Yathaivājñātapūrvo'yam bhavadbhaktiraso mama / ghaṭitas tadvad īśāna sa eva paripuṣyatu //* XVI. 5.

2. *Lokottarā śivarātriḥ śivasamāveśabhūmiḥ / samastamāyīyaprathāyāḥ saṃharaṇād rātrir iva rātriḥ /* com. IV 22.

3. *Jyotir asti kathayā'pi na kiṃcid viśvam apy atisuṣuptam aśeṣam /*
yatra nātha śivarātripade'smi nityam arcayati bhaktajanas tvām // XV. 18. Voir comm.

4. Notons qu'Umā est 'grand sommeil mystique *mahānidrā*' dans la mythologie indienne. Kṣemarāja (Spandanirṇaya III. 1-2) définit ce sommeil *(yoganidrā)* comme le sommeil vigilant d'un yogin qui désire ardemment Śiva et demeure sans discontinuer en une attitude recueillie. Afin d'illustrer ce sommeil mystique, il cite V. B., śl. 79 et 99.

Nārāyaṇa, comme nous l'avons vu, utilise l'image de la caverne secrète du cœur (śl. 12), lieu de naissance de l'univers mais aussi de la prise de conscience émerveillée *(camatkāra)* de soi[1]. De là vient sa nature ambiguë, puisqu'elle est à la fois caverne de l'illusion et caverne de la Conscience absolue. Parce que mémoire, volonté, entendement et sens sont obscurcis par l'illusion et ses tendances inconscientes dont il faut les purifier, cette caverne est ténébreuse, mais c'est celle aussi de la Conscience *(Bhagavatī)* secrète, parce qu'elle n'est pas connue et que la triade de sujet connaissant, objet et connaissance se dissimule sous la grandeur de l'indifférenciation[2].

Dès que la Lumière resplendissante de Śiva y pénètre, la caverne insondable de l'illusion qui ne peut être remplie que par l'infini, (Śiva en tant que *Vibhu*), apparaît en sa réalité comme la caverne de l'énergie autonome.

Au symbole de la nuit, dont elle se sert quelquefois pour exprimer son exigence de total dépouillement, Lallā préfère celui du vide où l'on ne s'appuie sur rien. Elle accède à l'ineffable Paramaśiva par une trajectoire de dépassement en allant d'un vide en un vide toujours plus parfait jusqu'à l'indifférenciation totale.

« Il n'y a là ni parole ni pensée. Il n'y a là ni immanent ni transcendant. Il n'est nul accès à ce silence scellé[3]. Il n'y a place ni pour Śiva ni pour son énergie. S'il reste quelque chose, voici ce que la doctrine enseigne » (2).

Les ténèbres accompagnent ce silence très secret et inviolable : « Quand le soleil (la connaissance) disparut, alors le clair de lune (le sujet conscient) se montra. Quand la lune disparut, seule la pensée demeura. Quand la pensée disparut, alors rien ne demeura. Où donc terre, ciel, éther, tous, s'en allèrent-ils ? » (9).

Aussitôt soleil et lune[4] couchés, Lallā devient le cygne qui fait entendre son chant mélodieux et qui vogue dans la nuit, lentement, sur l'étendue sans borne des eaux[5].

Procédant d'absorption en absorption toujours plus simple jusqu'à l'essence fondamentale, elle souhaite encore que les traités religieux s'évanouissent devant la formule mystique *(mantra)* et qu'à la disparition de cette dernière, la pensée seule demeure.

1. Voir comm. d'Abhinavagupta P. T. p. 55, l. 2.

2. Idem, p. 53, l. 4. Sur la caverne de *māyā* et de l'énergie très pure, voir le commentaire au śl. 1 « *etadguhyaṃ mahāguhyam...* », p. 53-56.

3. Ce silence intérieur est vide en tant qu'oubli parfait de soi et du monde..

4. Souffles inspiré et expiré, sujet et objet, toutes formes de dualité ou de couples antinomiques.

5. Sur le cygne *(haṃsa)*, souffle central, cf. p. 104 et sur son chant, pp. 44, 59.

Quand, à son tour, la pensée s'évanouit, plus rien ne subsiste et le vide se perd dans le vide[1].

Elle résume cette même expérience en un quatrain : « Lorsque, à l'aide de pratiques réitérées, l'épanouissement du cosmos réussit à se dissoudre dans le vide et que le qualifié s'absorbe à l'intérieur du vide atmosphérique *(gagana)*, lorsque ce vide même se fond (comme une éclaboussure dans l'eau), seul, le Bien *(anāmāya)* demeure. La véritable doctrine consiste précisément en cela, ô brahmin ! » (1).

L'essence la plus profonde des choses n'assume aucune forme et c'est pourquoi le vide se perd dans le Vide hors de toute pensée ; Lallā n'admet pas un vide face à un autre vide, mais une vacuité totale impliquant une liberté absolue[2].

Nuit douloureuse

Il n'y a pas d'aurore sans une nuit préalable. C'est probablement le sens qu'il faut donner aux paroles d'Al-Ḥallāj : « L'aurore du bien-aimé s'est levée, de nuit ; elle resplendit, et n'aura pas de couchant[3]... »

La sombre nuit qui accompagne la progression du mystique jusqu'à l'illumination diffère selon l'étape et le degré d'amour. Si elle s'achève pour celui qui a réalisé son identité avec Śiva en une nuit de liesse, elle paraît tantôt douce et tantôt cruelle selon les moments du parcours. Le mystique avance à tâtons, désorienté, privé de la présence divine, après avoir longtemps connu le bonheur de sa possession : « Bien que Ton essence de grande Lumière soit permanente et de toutes parts évidente, Souverain, pourquoi donc m'y acheminé-je dans les ténèbres ? » (X.21).

Ce qui est obscurité pour l'entendement devient amertume et aridité pour le cœur : « Pour nous qui nous complaisons en Toi.

1. Śl. 11. On trouve ce refrain à plusieurs quatrains 30, 69. D'autres stances de Lallā célèbrent la nuit (22) : le jour s'éteindra et la Nuit viendra (nuit qui est la défaite du monde multiple et varié) ; la surface de la terre s'étendra jusqu'au ciel (ciel et terre se confondent dans la nuit de l'indifférenciation) puis, à la nouvelle lune, la lune ne fera qu'une bouchée du démon de l'éclipse ; l'illumination du Soi dans la pensée est l'adoration véritable de Śiva. La nouvelle lune figure ici le Sujet conscient qui se révèle, tandis que le clair de lune représente le monde illuminé et transfiguré au sortir de la nuit totale ; la clarté lunaire est faible si on la compare au jour illusoire de la différenciation. En cette nuit silencieuse tout est apaisé et indistinct.

2. A-t-on conscience de cette vacuité ? Oui, une conscience indifférenciée *(nirvikalpa)* mais en quelque sorte subtilement déterminée (pur *vimarśa*), bien qu'exempte de conscience à double pôle *(vikalpa)* qui opposerait un vide objectif à un vide subjectif.

3. Op. cit., p. 45, vers 1.

il n'y a nulle douleur ni au commencement, ni au milieu, ni à la fin. Néanmoins, Seigneur, c'est elle qui nous fait défaillir ! explique-nous comment ! » (XX.13).

Il n'existe pas en effet de plus grande souffrance que celle de l'amour mystique ; auprès d'elle toute autre douleur s'efface. Mais cet indicible tourment est cher à l'amant : « Seigneur, la douleur que j'éprouve à cause de Toi supprime toute douleur et mon angoisse devant Toi exclut de mon âme toute angoisse », dit un docteur de la synagogue, Bahya Ibn Paqūda[1].

Utpaladeva définit brièvement « d'après sa propre expérience[2] » ce qu'est la souffrance : « Si même un seul instant je suis séparé de Toi, ô Souverain, aussitôt je me consume de tourments. Reste donc toujours visible ! » (VI.1).

La séparation qui s'étend dans l'infini des âges a produit pour qui n'a su discerner l'unicité divine *(advayāprathana)* les blessures inguérissables du cœur (VIII.8) : « Quand donc Ton essence, Seigneur, qui se révèle à l'instant précis où l'on médite sur elle[3], remplira-t-elle à jamais du flot de sa suprême ambroisie les très anciennes plaies[4] creusées par (mon) ignorance de la vraie libération[5]. »

Ne connaissent vraiment la souffrance que les mystiques habitués à l'extase et dont le cœur déborde d'amour : « Eux seuls jouissent, eux seuls souffrent, eux seuls voient la beauté de l'univers. » Pour eux nuit et douleur sont fécondes et chargées de sens, par contraste avec la douleur dispersée et agitée du *saṃsāra* dont l'homme ordinaire ne tire aucun profit : « L'expérience de la souffrance, elle aussi, dit encore Utpaladeva, vaut la peine d'être tentée par ceux qui T'aiment et dont la conscience faite de Ta clarté lunaire est comme toute adoucie de nectar » (XVI.11). Ce clair de lune figure ici, d'après la glose, l'énergie qui répand sa fraîche ambroisie d'amour.

Étapes douloureuses et purificatrices de la montée

La souffrance s'approfondit à mesure que le mystique progresse. Au début il s'afflige de ses propres imperfections et de sa faiblesse naturelle. De façon imagée, Lallā décrit les difficultés qui s'élèvent sur la voie : « Moi, Lallā, je sortis dans l'espoir de m'épanouir

1. Introduction aux devoirs des cœurs, p. 474, trad. de A. Chouraqui. Paris. L'auteur vivait au XIe siècle.
2. « La douleur est séparation d'avec Toi, et le bonheur union à Toi. » XIII. I.
3. *Dhyāta* au sens de contemplé mystiquement.
4. *Vivaraṇa,* fissures, plaies béantes.
5. La non-séparation d'avec Śiva. XIX. 7.

comme la fleur de cotonnier. Le batteur et le cardeur me donnèrent maints coups violents et la fileuse avec son rouet fit de moi un fil de la vierge. Suspendue dans l'atelier du tisserand, je fus fort mal traitée. Puis le laveur me frappa contre une pierre et me frictionna durement avec de la terre à foulon et du savon ; enfin le tailleur me découpa en morceaux à l'aide de ses ciseaux. C'est alors que moi, Lallā, j'obtins la voie suprême » (102-103).

Lallā constate sa propre misère, d'elle-même elle ne fait rien, ne peut rien ou, si elle veut agir, ses efforts se révèlent inutiles : « C'est à l'aide d'une corde aux brins détordus que je hâle une barque sur l'océan. Ah ! mon Dieu m'entendra-t-Il ? Me transportera-t-Il sur l'autre rive ? Comme de l'eau dans des gobelets d'argile crue, lentement, je m'éparpille. Mon âme est un tourbillon. Comme je voudrais atteindre ma demeure ! » (106).

Dans sa Stuti Kusumañjalī, Jagadar a recours à une comparaison similaire : « O Seigneur, je suis monté dans la barque de mon corps afin de traverser l'océan du devenir *(saṃsāra)*. Il m'a fallu attendre si longtemps avant de découvrir le nautonier. Ce nautonier, c'est Toi, toujours miséricordieux à mon égard. Désormais j'ai pleine confiance, j'atteindrai la rive opposée. Mais si, au lieu de traverser, je sombre dans l'océan du devenir, à qui en imputer la faute, dis-le-moi, Seigneur ? » (XI.32).

De son côté Utpaladeva s'étonne : Śiva s'est révélé à lui et pourtant le lien qui continue à enchaîner le Soi au corps ne desserre pas ses nœuds d'un pouce[1]. Il déplore l'impureté intérieure et si subtile, due à la non-révélation du Dieu, qui ne permet pas à la pure essence lumineuse de se manifester (XIII.2). Il prie encore, accablé de sa lâcheté : « Fais-moi pénétrer de force, Seigneur, dans ma propre demeure.[2] »

Il sent son cœur douloureusement tiraillé entre deux attitudes incompatibles, l'une tendant vers les joies sensibles, l'autre vers l'absorption fervente en Śiva (V.20).

Plus tard, bien qu'il ait refusé à ses facultés leurs satisfactions naturelles, il n'en est pas pour autant capable de demeurer fermement en lui-même et de s'anéantir en Dieu ; de nouvelles craintes le tourmentent : « Je me détourne, dit-il, des plaisirs du monde dès que je suis aspergé d'une goutte d'ambroisie de Ton union mais cela est si rare et la goutte si infime ! Ne vais-je pas (désormais) être privé des deux à la fois ? » (VIII.9).

Lallā connaissait un semblable découragement lorsque, privée de la douceur de l'extase, elle ne vivait ni en elle-même ni en

1. Ou très brièvement IV. 24.
2. « ... *Galepādikayā nātha māṃ svaveśma praveśaya.* » V. I.

Śiva : « Le nœud qui maintient la corde de mon fardeau de sucre candi s'est desserré sur mon (épaule) ; ma tâche journalière va de travers. La parole de mon maître est tombée sur moi comme une meurtrissure. Mon troupeau[1] a perdu son berger. Comment réussirai-je ? » (108). Lallā exhale ainsi la douleur de l'âme suspendue dans le vide entre deux mondes, celui qu'elle vient de quitter et celui dont elle n'a pas encore franchi le seuil, mais dont le vantail s'est entr'ouvert pour se refermer aussitôt. Elle porte le poids de l'illusion, apparemment douce — sucre candi — mais son entrée dans la vie mystique ayant relâché le nœud de la corde qui le retenait sur son dos, le fardeau paraît plus lourd et la corde la blesse. Les douceurs de la vie ne sont plus qu'une charge qui l'accable. A ce poids du monde s'ajoute la perte du berger, Śiva. Il lui est donc difficile de suivre la parole de son maître : « se retirer en elle-même[2] », incapacité qui lui cause une intolérable anxiété[3].

Utpaladeva fait entendre une plainte analogue : « Pourquoi la pensée de Ton esclave s'égare-t-elle sur le mauvais chemin, évitant l'intuition de son identité avec Toi, (tout en sachant) qu'il n'existe ici-bas nulle autre gloire, nulle autre joie ? » (IV.17).

Angoisse de la possession et affres du désir

A un stade plus avancé de son ascension le mystique subit d'autres épreuves dévastatrices du moi au cours de sa quête ardente mais obscure à la recherche d'une Réalité qui lui échappe : « Ce monde effroyable a pour ainsi dire pris fin et l'impureté compacte de ma pensée s'est évanouie, dit Utpala, néanmoins il n'apparaît pas le moindre interstice au panneau de la porte verrouillée de Ta forteresse » (IV.15).

Lallā, elle aussi, en vue d'acquérir le gain suprême et après avoir tout perdu, accède à la nuit de la non-connaissance : « Moi, Lallā, je m'épuisais, Le cherchant encore et encore. Je luttais contre mes goûts et tout ce que ma langue désirait je le lui refusais. Je commençai à Le contempler par sa grâce mais hélas ! je vis des verrous à sa porte. » Elle demeure là simplement, tranquille, résignée à son impuissance, et la stabilité de son désir la conduit au but : « Même alors le désir s'implanta fixement en moi et là même où j'étais je Le contemplai. » (48).

Entre la vision fugitive et la fermeté d'un désir constant, bien

1. Ce troupeau désigne les sens et les tendances diverses de sa personne qui errent sans guide.

2. Voir śl. 94, cité infra, p. 50. et śl. 15 du Stav. Cf. p. 43.

3. Voir explication du traducteur.

des obstacles s'interposent, les uns dus aux imperfections de l'homme, les autres à l'abandon où Śiva le laisse[1] : il aspire de toutes ses forces à la radieuse Beauté entrevue mais, au moment de s'en saisir, il relâche son étreinte et celle-ci se dérobe, d'où la plainte d'Utpala : « Et si maintenant mon esprit, bien que soulevé d'ardeur *(udyoga)*, n'approche pas même de l'Essence du Soi, alors, hélas ! je meurs ! » (XVIII.3).

Utpala connut aussi un abandon d'autant plus amer[2] que l'union fut plus douce et plus prolongée : « Puisque Tu T'es approché du champ de ma vision, Seigneur, pourquoi T'éloignes-Tu de moi, Ton esclave ? Ne Te fais-Tu pas voir à tout être vivant ici-bas l'espace d'un instant ? » (XII.16). Il arrive en effet à Śiva de se manifester très brièvement au moment d'émotions intenses, peur, colère, passion[3]. Ainsi tant qu'il ne se montrera pas de façon continue à Utpala, il n'aura vraiment rien fait en sa faveur. Le poète reproche à Śiva son illogisme : « Il ne peut y avoir une chose en Ton cœur, une autre en Ta parole, une autre encore en Tes actions, ô Śambhu ! Si Tu es la vérité même, n'adopte qu'une seule manière d'agir : grâce ou disgrâce[4]. »

Lorsque le mystique a eu la révélation foudroyante du Soi, qu'il n'a plus aucun doute et s'attache à Śiva en une union dont « l'incomparable douceur a comblé l'effroyable précipice de la séparation »[5], il s'attriste encore de ne pouvoir contempler Dieu sans interruption car la splendeur divine ne brille que de temps à autre, comme la lueur de l'éclair[6], durant l'extase et non au cours des états de veille et de sommeil :

« Hélas, combien inimaginables les jeux amoureux[7] du Seigneur ! Il m'a offert son Essence pleine d'ambroisie mais sans me permettre d'en boire ! » (XIII.19).

Et cette souffrance devient à son tour source d'un plus profond tourment d'amour : « Je pleure amèrement devant Toi, Omniprésent ! pour la seule raison que, même sachant tout, je reste dans l'erreur ! » (III.21). Kṣemarāja explique : sorti de l'extase et actif dans les affaires temporelles, le poète continue à désirer l'extase ; c'est là son erreur puisque Śiva se trouve aussi bien dans un état que dans un autre. L'extase et les diverses attitudes

1. Voir Stav. śl. 44 et ici p. 120.
2. IV. 16 et XVIII. 3.
3. Cf. V. B. śl. 101 et 118, Introd., p. 40 sqq.
4. *Anugraha* et *nigraha*, obstruction. C'est-à-dire que Śiva révèle ou cache le Soi. XI. 7.
5. XVIII. 19 et VIII. 8.
6. IV. 8.
7. *Īhita*, commenté par *vilasita*, coquetterie, jeu amoureux.

mystiques ne sont que des manifestations accessoires de la vie śivaïte aux yeux du grand saint.

Sur cette voie de grâce et de déréliction, béatitude et souffrance se mêlent de façon indiscernable : « Gloire à cette grande fête d'amour indicible où les pleurs eux-mêmes ont au plus haut degré la saveur d'ambroisie. » (XVII.1).

Et Lalleśvarī proclame : « A la fin du clair de lune[1], j'appellai la folle (mon âme) et j'apaisai sa douleur avec l'amour de Dieu, criant 'c'est (moi), Lallā, c'est (moi), Lallā !' j'éveillai le Bien-aimé, je me plongeai en Lui et mon esprit perdit la décuple impureté[2]. »

Son expérience s'achève sur une note heureuse : « Absorbé en Toi-même, dit-elle à Śiva, Tu me demeurais caché. J'ai passé tout le jour à chercher Toi et moi. Puis, dès que je T'ai contemplé en moi-même, j'accordai à Toi comme à moi l'extase sans restriction » (44).

Et encore : « L'univers tout entier se dessécha en moi. Je consumai mon cœur par le feu de l'amour. C'est ainsi que j'ai trouvé Śiva[3]. »

1. C'est-à-dire à l'aube du jour de l'illumination.

2. 105. On peut aussi comprendre : « folle d'amour pour le Bien-aimé *(Lali)* j'essayai de réveiller le Soi, nourrissant la blessure d'amour de mon cœur et c'était là ma folie ; je criais : Seigneur, Seigneur (au double sens de *Lali*). » A cet appel le Soi s'éveille et se reconnaît comme identique au Seigneur. Cette stance joue sur le double sens des mots, jeu auquel se complaît Lallā. Lallā éveille donc par ses appels ardents le Bien-aimé qui dort spirituellement caché dans son cœur, là où elle s'est enfin retirée et après l'avoir trouvé en son âme elle trouve son âme en lui. Tantôt Śiva s'éveille en l'âme (Stav. 117), tantôt comme ici, l'âme éveille Śiva. A l'éveil *(unmeṣa)* de Dieu dans l'âme, succède l'éveil cosmique de l'univers en Dieu. Cf. Saint-Jean de la Croix, 'Llama ', st. IV : « ...Tu Te réveilles dans mon sein où secrètement seul Tu demeures. »

3. S. N. Charagi, śl. 96.

V. ŚIVA DANSEUR AU GRAND BANQUET DE LA VIE

« Quand Toi-même Tu frémis, Tu déploies le monde entier. Quand Tu prends conscience de Ton essence, Tu prends conscience de l'univers. Quand Toi-même Tu titubes sous l'effet de Ton propre nectar, alors scintille l'anneau des existences ! »
(Utpala XIII. 15).

La danse cosmique de Śiva qui symbolise le parfait épanouissement de la Conscience a pour origine la vibration primordiale, le *spanda*[1], germe de tout mouvement. C'est ce mouvement subtil, jailli du cœur, qu'exprime Hara[2], poète et acteur qui, toujours vigilant, avec l'univers pour théâtre, interprète du commencement à la fin le drame cosmique, assumant tous les rôles en même temps. Il déploie sa quintuple activité, créant, soutenant et détruisant l'univers, se cachant sous le voile de l'illusion mais aussi se révélant en sa véritable nature.

Le but ultime de cette danse est, en effet, avec un cœur purifié pour scène, de conférer la pleine libération à celui qui a fait le vide en son cœur pour le mieux recevoir : « Aspirant au don des cœurs débordants d'amour, satisfait, Tu te mets à danser (aux cris) sauvages de Tes adorateurs ivres d'amour ! gloire (à Toi) !... » (XIV.10).

Le saint apprend alors du maître de danse, Śiva, à rejeter le poids de la matière, à se libérer de ses entraves, doutes et restrictions ; puis, devenu semblable à lui, il « danse en héros, aspergé du vin de l'amour, dans la nuit de liesse, encouragé par la troupe bondissante des Vetāla[3], en une ronde de mystères joyeux »[4].

D'après les Śivasūtra et leur commentateur : « Le Soi est le danseur. » Ses organes sensoriels en tant que spectateurs perçoivent, émerveillés, le Soi qui déploie le spectacle de la transmigration ; son intelligence finement exercée apprécie le jeu exquis de la Réalité perpétuellement jaillissante et vibrante. Lorsque le

1. *Spanda, ādispanda* ou *parispanda* insiste sur le dynamisme conscient. Mot clef du Trika, ce n'est qu'un autre aspect de *vimarśa*, prise de conscience de soi.

2. Śiva-le-Ravisseur. Cf. Stav. śl. 59.

3. Démons hideux, compagnons de Śiva, hantant les lieux d'incinération et animant les cadavres.

4. *Tāvakabhaktirasāsavasekād iva sukhitamarmamaṇḍalasphuritaiḥ /*
nṛtyati vīrajano niśi vetālakulaiḥ kṛtotsāhaḥ // XX. 20. Cf. V. 18.

saint ravi, grâce au mouvement très pur et spontané[1] de son propre cœur, s'est uni *(saṃghāṭṭana)* à la Conscience universelle en se reconnaissant comme le Soi, il a atteint la liberté totale, l'énergie Umā, « le germe » (III.11 à 13). Tout son être danse harmonieusement, par jeu, à l'unisson du cosmos. Il va sans but au gré de son inspiration. Utpaladeva compare son libre et insouciant vagabondage dans la Conscience infinie avec l'égarement des êtres soumis à leurs désirs et qui vont de vie en vie sans échapper à leur propre moi limité : « Les uns errent[2], Seigneur, mécontents au plus haut point, à l'intérieur même du soi. Les autres errent, Seigneur, contents au plus haut point, à l'intérieur même du Soi[3]. »

Ces derniers, leur tâche achevée, n'ont plus qu'à transmettre leur joie surnaturelle à l'aide des *mudrā*[4], dont la plus significative est celle de l'homme ivre : son corps entier et ses moindres gestes témoignent de façon indiscutable de son état d'ébriété : « Lorsqu'un yogin a bu avec excès le vin de Bhairava, et que son corps titube d'ivresse, voilà la véritable *mudrā* » dit Abhinavagupta dans son Tantrāloka (IV. śl. 200).

A ce stade, comme Utpala le constate, l'ivresse a tout envahi, même le corps qui, entièrement nourri et fortifié de l'intérieur par le nectar d'un très pur amour, devient digne d'adorer Śiva (XVII.26).

Par-delà le corps individuel, l'amour se manifeste jusque dans le corps cosmique qui apparaît à son tour rempli de félicité : « Ceux qui T'aiment, glorieux de T'adorer, vivent ici-bas dans l'étang du devenir *(saṃsāra)*, rempli de tous côtés par les flots d'une fraîche ambroisie qui s'écoule de Ton corps » (XVIII.9).

Mais les saints ne participent pas tous au même degré à cette gloire. Utpaladeva les répartit en deux groupes : les uns étreignent Śiva après avoir exclu le *saṃsāra* tandis que c'est dans le *saṃsāra* même[5] que les autres l'étreignent en repoussant toutes les restrictions[6], à savoir, non plus le monde externe, mais les moyens

1. *Parispanda*, ce flot du cœur est l'absorption dans la conscience cosmique au moment de l'illumination. Cf. M. M. śl. 7 et comm. p. 22, fin.

2. De pensée en pensée, lesquelles sont autant d'obstacles aveuglants.

3. *Anye bhramanti bhagavannātmany evātiduḥsthitāḥ |*
Anye bhramanti bhagavannātmany evātisusthitāḥ || X. 12.

4. Attitude mystique intérieure mais qui devient quelquefois perceptible à l'extérieur par des poses particulières.

5. Maheśvara dit aussi : « O Merveille ! le *saṃsāra* même déborde de félicité pour le yogin śivaïte. » M. M. śl. 65.

6. *Saṃsārasadaso bāhye kaiścit tvaṃ parirabhyase |*
svāmin parais tu tatraiva tāṃ yadbhis tyaktayantraṇaiḥ || XVI. 28, selon le commentateur.

spirituels préconisés pour atteindre Śiva : prohibitions, concentration, méditation, prière, extase, etc. Ravis d'amour, ils gardent conscience de leur corps sans que leur activité externe soit entravée, par opposition aux premiers, purs contemplatifs *(jñānin)* ou ascètes qui, retirés du monde, s'adonnent au *samādhi*, oublient leur corps et se protègent contre les empiètements extérieurs.

Laissant ces derniers, nous ne nous intéresserons qu'aux vrais *bhakta* pour lesquels *saṃsāra* et *nirvāṇa* se confondent[1]. Parce qu'ils ne tendent que vers Paramaśiva — le Tout — *(nikhila)* ou Śiva uni à l'Énergie *(śakti)*, ils s'écrient avec Utpaladeva : « J'adore Śiva étroitement enlacé par l'énergie (Śivā)... laquelle boit, mange, se pare, avide d'engendrer et d'engloutir (l'univers)[2]. »

KRAMAMUDRĀ

Parmi ces grands mystiques, Utpala distingue à nouveau ceux qui pour parvenir aux cimes « se balancent dans l'amour divin adouci de nectar » et les êtres d'exception qui adorent Śiva en esprit seulement et demeurent absorbés en lui partout, à l'extérieur ou à l'intérieur, parce qu'ils reposent toujours en lui[3].

Les premiers, n'ayant pas encore atteint le but, s'efforcent d'harmoniser *samādhi* et vie ordinaire en imprégnant d'extase leurs multiples activités à l'aide de l'attitude nommée *kramamudrā*. Utpala compare celle-ci à un jeu de foire, composé de deux cordes, avec lesquelles on se balance d'une extrémité à l'autre, la vie se trouvant transfigurée à mesure même qu'on s'élève dans l'extase et qu'on s'y raffermit :

« Gloire à la grande Fête d'Utpala (le lotus) qui s'amuse à se balancer, ivre d'amour » (XIV.23).

Sous cette allégorie se cache le problème de la conciliation entre l'absorption en l'amour divin et l'action, dont la plus éminente est le dévouement au service des hommes : plus le saint

1. Abhinavagupta trace avec précision les diverses possibilités qui s'offrent aux mystiques après l'illumination ; les uns, bien qu'ils aient pris conscience de leur identité au Soi, conservent des traces d'ignorance dont ils ne peuvent se défaire leur vie durant : sortis du *samādhi* et actifs dans la vie journalière, ils n'arrivent pas à se reconnaître identiques aux choses et doivent attendre la mort pour participer à la souveraineté du Seigneur *(parameśvaratā)*. Les autres réalisent, par *bhāvanā*, l'identité du Soi, de leur corps et des choses (vases, etc.) avec Śiva et acquièrent les attributs de Śiva en cette vie même. Ils visent à la plénitude *(pūrṇatva)*, c'est-à-dire à jouir des objets de l'univers clairement manifestés. Pourtant ils ne l'atteignent pas intégralement car on n'accède pas à l'identité avec l'univers avant la mort, le corps étant une insurmontable limitation. I. P. v. II. III. 17, vol. II, p. 128 fin.

2. XVI. 29. Cf. IX. 14, où il exprime le même souhait.

3. *Sudhārdrāyām bhavad bhaktau luṭhatāpy ārurukṣuṇā /*
cetasaiva vibho 'rcanti kecit tvām abhitaḥ sthitāḥ // XV. 10.

vaque, par amour et dans l'amour, aux affaires du monde, plus il acquiert de qualités spirituelles ; il lui faut en effet se réfugier profondément dans le secret de son cœur pour y puiser efficacité et savoir. Il possèdera finalement une liberté totale parce qu'il aura appris à se livrer en même temps à l'amour et à l'activité, sans que l'un fasse obstacle à l'autre[1].

Maheśvara indique comment la *kramamudrā* extériorise l'intérieur et intériorise l'extérieur en une succession de flux et de reflux : les organes de la connaissance ondulent toujours en vagues dans l'océan du Cœur. Ils entraînent l'objet jusque dans le sujet et les adaptent l'un à l'autre[2].

On nomme cette attitude *mudrā*, sceau ou empreinte à vif de la conscience, qui grave sa forme indélébile sur ce qu'elle absorbe comme le feu transforme toute chose en feu. On l'appelle aussi *krama* du fait qu'elle s'établit en phases successives qui, à chaque balancement, imprègnent de conscience l'homme et l'univers en leur ajustement mutuel et toujours plus profond.

Ce jeu exige au début une certaine attention avant de devenir automatique : le saint transmet au monde la félicité et l'amour découverts au fond de soi ; puis il fait sienne à nouveau la jouissance devenue cosmique *(jagadānanda)*. Ensuite, toute l'extériorité qu'il a reprise en son cœur à l'aide de flots d'amour (XV.6) est projetée vers l'extérieur.

Dans d'autres versets[3], de la céleste citadelle — l'inaccessible Essence divine — le mystique dégage le cosmos que Śiva porte[4] en Soi et, tout débordant de pure Conscience, il le place dans son propre cœur[5]. Ainsi Śiva, le Soi et le cosmos se fondent dans le Cœur absolu lorsque, leur tâche achevée, les deux mouvements de la *kramamudrā* s'effacent spontanément devant la *samatā*.

1. C'est à cet équilibre qu'aspirait sans y réussir tout à fait Al-Ḥallāj lorsqu'il chantait : « Le raccordement de la réalité à Dieu est œuvre divine, et le sens de cette expression est ténu à saisir. J'ai raccordé mon existence à la Source de l'existence, mais mon cœur ne sent pas fondre son endurcissement. » Op. cit., p. 76.

2. *Kallolāyamānāni sadā hṛdayāmbunidhau trīṇi karaṇāni /*
ākarṣantīdantāṃ tatrāhantāṃ cātrārpayanti // M. M. śl. 21.

3. X. 8 et VIII. 13.

4. Text. 'enfilé sur le Soi du Seigneur' : *bhavadātmani viśvam umbhitam*, VIII. 13.

5. Autrement dit, ce monde qu'il avait d'abord perçu en Dieu, il le découvre en lui-même, à la suite d'une introversion plus poussée.

SAMATĀ, AMOUR GLORIEUX DE LA MAJESTÉ DIVINE

« La période de l'équinoxe, qui consiste en une égalité (du jour et de la nuit)[1], est constante chez les amants dont l'hommage s'épanouit sous l'influence de la douceur de Ta réalité. »[2]

Le saint bien recueilli lors de la pratique de la *kramamudrā*, tour à tour extraverti et introverti, se livrait à la danse créatrice et destructrice de l'univers ; mais, dès son accord intime à la nature réelle des choses et le règne incontesté de l'amour, affranchi de toute modalité, il se livre à la danse glorieuse du grand Naṭarāja en prenant part au « banquet indicible de douce adoration »[3].

L'activité de pure adoration a rejoint le Centre de toute harmonie, permanent par-delà les oppositions, et où « ...il n'existe aucune succession temporelle, qui n'a ni commencement ni fin » et dont les tenants « sont exclusivement absorbés en Śiva » (XVII.6).

« Pour les *bhakta*, ce banquet d'amour se poursuit jusque dans le rêve, jusque dans l'inconscience,... non seulement quand ils récitent des *mantra*, se baignent ou méditent, mais à chaque instant et en tout ce qu'ils font » (XVII.7-8).

Sur le plan de la *bhakti*, *samatā* se présente comme un équilibre amoureux. A ce niveau, c'est d'un amour réciproque que Śiva aime le saint et que le saint aime Śiva : la compénétration *(samāveśa)* ayant atteint sa perfection, il n'existe entre eux qu'un seul et même amour[4], qu'une seule et même volonté. D'autre part l'amour est étale et infini puisque le saint ne voit qu'amour en lui-même et dans le monde.

Lallā décrit brièvement, mais avec une extraordinaire précision, ces dernières étapes de la montée spirituelle : au premier

1. Mais ici c'est l'équilibre entre extase et états ordinaires par la disparition de toutes les antinomies.

2. *Bhaktānāṃ samatāsāraviṣuvat samayaḥ sadā /*
tvadbhāvarasapīyūṣarasenaiṣāṃ tadarcanam // XVII. 5.

3. *Ko' pi svādupūjāmahotsavaḥ*, expression fréquente chez Utpala XVII. I, qui désigne la fête cosmique dont jouit le saint pleinement conscient de soi dans un univers reconnu comme identique à Śiva.

4. Voir infra, p. 33. l'amour réciproque de Śiva et de l'énergie. Cf. Lallā, śl. 5 : « Celui qui considère autrui (ou le Soi suprême) et soi-même comme non-différents *(aduyu)* ; celui qui considère le jour et la nuit comme semblables et dont la pensée s'est dégagée de la dualité, lui et lui seul a réalisé le Maître des dieux. »

stade de la *kramamudrā*, c'est l'extase, yeux fermés : « J'étais, dit-elle, à la recherche de moi-même et je m'épuisais en vain car personne n'a jamais pu par de tels efforts obtenir la sagesse cachée. Alors je m'absorbai en Lui (le Soi) et aussitôt j'atteignis le cellier du nectar — lune mystique — où il y a maintes jarres pleines mais personne n'y boit[1]. »

Après l'illumination et l'ivresse, à la seconde phase de la *kramamudrā*, Lallā se tourne vers le monde et son extase devient cosmique. A ce moment ses yeux sont grands ouverts *(unmīlanasamādhi)* : « En une quête ardente, je sortis[2] de mon cœur[3] en plein clair de lune. En une quête ardente, j'arrivai (à réaliser) que le même s'unit au même. Ce monde entier, c'est Toi, uniquement Toi, ô Nārāyaṇa ! Que sont toutes les choses ? Tes jeux ! » (109).

Le clair de lune symbolise, pour les mystiques, l'univers illuminé par la splendeur divine. La lune de la conscience, selon le Candrajñāna[4], consiste à jouir de façon spontanée des objets sensoriels dans un sentiment de pleine conscience qui délivre de tout esclavage à leur égard. Ibn Faridh y fait aussi allusion : « La pleine lune a remplacé pour mon œil réveillé l'image de Ta face ; en toute forme étrangère Ton apparition a rafraîchi mes yeux ; je n'ai vu que Toi seul[5]. »

Lallā ravie, au lieu des phantasmes de l'illusion, ne perçoit qu'identité *(samatā)*[6], le Soi uni au Soi, dedans, dehors, tout n'étant plus que le libre jeu de la divine énergie, sans qu'il y ait la moindre différence entre état ordinaire et extase[7], l'extase a tout emporté.

Le premier instant de l'éveil lui apparaît comme un éternel présent : chaque chose jaillit neuve[8], à chaque instant, sans lien ni avec le passé ni avec l'avenir : « La conscience, dit-elle, est

1. Śl. 60. Cf. le cellier intérieur d'amour de l'épouse du Cantique des cantiques ainsi que le Cantique de Saint Jean de la Croix :

« Au plus profond du cellier
de mon Aimé j'ai bu, et quand je sortis,
dans toute cette plaine
je ne savais plus rien,
j'ai perdu le troupeau que je suivais naguère.
C'est là qu'il me donna son cœur. » (Cantique, str. 26).

2. Elle sortit sans pour autant briser l'union à Śiva, et le cherche dans les choses.
3. *Andariy*, ce qu'il y a de plus intérieur, le cœur.
4. Texte cité par M. M., śl. 62, p. 166.
5. Essai sur la mystique, p. 73.
6. N'est-ce pas la 'plaine' de la strophe citée du Cantique de Saint Jean ?
7. *Vyutthāna* et *samādhi*.
8. Cf. Stav. 80, « le renouvellement des multiples beautés de l'univers ».

toujours nouvelle ; la lune toujours nouvelle. Ainsi j'ai vu l'expansion des eaux toujours nouvelle. Mais depuis que moi, Lallā, ai purifié mon corps et ma pensée, je suis toujours nouvelle et nouvelle » (93). L'éclat virginal et inaccoutumé de l'univers s'explique par la limpidité du regard.

Dans ce monde nouveau, Lallā exerce activité et connaissance en plein oubli de ses connaissances antérieures, cependant elle ne connaît plus rien ; elle est inactive[1], car elle demeure immobile, fixée au Centre — Śiva ; mais elle ne cesse pas d'être efficiente puisqu'elle est le lieu de passage des forces divines. Elle dort, se reposant dans l'indifférenciation primordiale *(nirvikalpa)*, comme en sommeil à l'égard du tumulte des désirs et des choses mondaines, mais veillant intérieurement dans le silence de son cœur apaisé.

Comparant les saints aux hommes ordinaires, Lallā chante : « Certains, bien que profondément endormis, sont (intérieurement) vigilants. Les autres bien qu'éveillés (extérieurement) ont sombré dans le sommeil. Les uns, se baignant dans les étangs sacrés, restent néanmoins impurs ; les autres, même s'ils s'affairent aux soins familiaux, demeurent inactifs *(akriyā)* » (32).

L'état d'union définitive de Śiva et de *śakti*[2] est désormais sa part : « Moi, Lallā, j'entrai par la porte de mon âme et là, ô joie ! je vis Śiva uni à l'Énergie et je m'absorbai dans le lac d'ambroisie » (68).

Elle contemple Paramaśiva doué de son énergie, le danseur cosmique dont tous les mouvements de l'univers composent la danse.

Utpaladeva[3] a eu, lui aussi, l'expérience de la *samatā* et le monde lui semble submergé d'amour : « Le déluge ambrosiaque de Ta contemplation a recouvert d'un flot uniforme joies et chagrins comme une inondation égalise sur le sol ornières et talus[4].»

1. Elle n'a plus ses actions dans son corps mais en Dieu. Cf. Sainte Catherine de Gênes, op. cit., p. 96 : « Dieu... rend l'âme si étrangère à son activité naturelle qu'il la réduit à rien, et il demeure lui seul. L'homme reste sans âme et sans corps... Il mange, il boit, il goûte, il pense, il veut, il se souvient, mais tous ces actes s'accomplissent sans activité de nature. Ils se font au-dessus de la nature, parce que c'est Dieu qui lui donne le goût, l'intelligence, la volonté... »

2. État correspondant au mariage spirituel des mystiques chrétiens.

3. Bhaṭṭa fait aussi allusion à la *samatā* lorsqu'il salue l'Essence souveraine, uniforme *(sāmānya)* en tout ce qui existe, śl. 6.

4. *Harṣāṇām atha śokānāṃ sarveṣāṃ plāvakaḥ samam / bhavaddhyānāmṛtāpūro nimnānimnabhuvām iva //* III.9

Dans la parfaite indifférenciation de la nuit śivaïte, les choses ont même poids et une seule et même saveur : « O Souverain ! Tu es l'endroit où afflue toute magnificence : bijou ou brin d'herbe deviennent inestimables s'ils se rattachent à Toi » (XVI.26).

Lorsque le saint est parvenu à l'équilibre d'amour, devenu semblable *(sama)* à Śiva, enivré par le nectar de l'adoration, il est inondé de gloire et il ne lui reste qu'à chanter Śiva par des hymnes de louange. Les couples antinomiques qui, séparés de Śiva, fondaient inopinément sur lui, desséchés, amers et avides (XIX.9), provoquant sa détresse, sont accueillis avec allégresse dès que l'amour les imprègne de façon uniforme et égale : « Pour les êtres nobles, ivres d'amour, ô Maître, intérieurement, extérieurement, pourvu ou dépourvu de modalités et de toutes les manières, Tu n'es que nectar ! » (XVI.22).

En quelque condition qu'il soit, actif ou inactif, dans la veille, le rêve ou l'inconscience, le mystique ne perd pas contact avec la Beauté divine, dénuée d'artifice et toujours semblable à elle-même (XVI.12).

Ce qu'il tenait naguère pour un obstacle à l'union se transforme, sous le poids de l'amour, en acte d'adoration : « La voie de la conscience triplement différenciée en plaisir, douleur et illusion, c'est elle toute entière qui devient pour Tes amants le moyen de s'emparer de Toi, ô Omniprésent ! » (I.10).

L'éparpillement naturel des organes et les fluctuations de la pensée, que l'on considère comme le *saṃsāra* et le germe de la douleur, ne font maintenant qu'exalter pour les *bhakta* la grande Fête de l'adoration (XVII.38). Ce sont les organes eux-mêmes qui, à la fin, confèrent l'indicible lorsque, « devenus gouttelettes de Connaissance, ils s'écoulent de l'océan de félicité consciente embellis par les attraits de cette ambroisie »[1].

Ainsi la pensée fécondée par la sève de l'amour porte un fruit éminent, la suprême béatitude (I.24). Utpaladeva nous explique de quelle façon : « Comme les dieux se procurèrent le nectar d'immortalité en agitant l'océan de lait, ainsi ceux qui T'aiment, agitant en tous sens leurs organes devenus (agents) de pure adoration, font surgir l'ambroisie[2]. » La folle ivresse d'amour asperge de cette ambroisie les objets des sens en guise d'adoration, répandant ainsi l'amour divin. (XVII.16).

Si l'agitation des organes se révèle précieuse, en raison de l'amour inaltérable dont elle procède, on ne condamne pas l'activité

1. III. 6.

2. XVII. 36. Agitation et ivresse dispersante de l'amour *(bhaktikṣobha, bhaktimada, bhaktisaṃvega)* ont inspiré de belles stances à Utpala, voir entre autres XVII. 10, VII. 8. Cf. Lallā 104.

dualisante de la pensée *(vikalpa, kalpanā)*, à condition qu'elle se détache sur un fond d'amoureuse indifférenciation *(nirvikalpa)*. C'est pour cette raison que Bhaṭṭanārāyaṇa désire s'ébattre dans la félicité et la conscience divines pendant que sa pensée s'abandonne à son instabilité naturelle, échafaudant mille projets[1]. Utpaladeva exprime un souhait analogue : « Pourquoi ma pensée n'erre-t-elle pas d'objet en objet, à savoir Ton corps même[2], de sorte qu'elle n'ait pas à contrarier sa tendance innée[3] et que mon suprême désir soit en même temps parfaitement satisfait ? » (XII.20).

Ce désir est de percevoir chaque chose, des profondeurs abyssales dont elle jaillit, comme le corps de Śiva. Il dit encore dans le même sens : « Les yeux fermés pour savourer l'émerveillement de l'amour intérieur, m'écriant « hommage à moi, Śiva ! » je voudrais adorer jusqu'aux brins d'herbe ! » (V.15). Utpala salue ici la Conscience absolue dont la saveur indivise relève du banquet d'amour cosmique. A ce niveau, le saint percevant l'univers comme le corps de Śiva, se préoccupe moins de la disparition de ses angoisses que de l'ivresse intense qui lui fera tout oublier : « O Seigneur, comme j'adhère intimement à Ton corps universel, lors des maux qui me frappent, puissent mes craintes non seulement s'évanouir, mais encore que ma joie exulte ! » (VIII.12).

Au début de la voie, les épreuves servaient à détacher le mystique de son corps et à resserrer son union à l'Être absolu ; maintenant, submergé d'une même plénitude dans le malheur et dans le bonheur, bien loin que la souffrance l'atteigne, il n'éprouve que la douceur de l'amour : « Si, plein d'amour pour Toi, les douleurs m'assaillent, bienvenues soient-elles ! ô Omniprésent ! Mais que surtout je ne sois pas privé d'amour, même (si je devais éprouver) un bonheur ininterrompu ! » (XVI.20).

Un ṣufi, Abū Firās Ḥamdānī disait en sa prière : « Puisses-Tu m'être doux, et que la vie soit amère ; puissé-je Te contenter, alors que les colères gronderont[4] ! »

Le bhakta *et son identification au cosmos*

A l'aube de la vie mystique, le *bhakta* se retirait dans son cœur apaisé, conscient du caractère illusoire de la dualité où il s'était jusque-là complu. Puis parvenu à l'extase, il la reversait sur un

1. Śl. 38. Cf. 102 il désire jouir des plaisirs de l'existence et posséder l'état suprême.
2. Les objets désirés sont son corps.
3. L'instabilité.
4. Op. cit., trad. P. Massignon, p. 120.

monde dont il s'était naguère détourné. Alors, ivre d'amour, il outrepassait ses propres limites et s'apercevait que sa recherche d'extase n'échappait pas, elle non plus, à l'illusion puisque Śiva séjourne au même titre dans la condition ordinaire que dans le *samādhi*[1]. Après ce long périple il revient donc à son point de départ, mais transfiguré par l'amour divin : si au temps de l'ignorance, il souffrait, victime du faisceau lumineux créateur de mirages, dans un monde apparemment privé de Dieu, désormais il se tient à la source du pouvoir d'illusion qu'il régit souverainement. Vivant encore ici-bas, le monde lui apparaît très différent de ce qu'il est pour l'homme ordinaire, c'est-à-dire « tout jaillissant de félicité et de lumière[2] ». Il s'incline avec une admiration égale devant l'énergie autonome *(svātantryaśakti)* et l'énergie qui engendre l'illusion *(māyāśakti)* : « Souverain de l'univers ! Gloire à Ton incomparable souveraineté... Mais gloire aussi à Ton autre souveraineté par laquelle cet univers ne se manifeste pas tel qu'il est en son essence ! » (XVI.30).

A la question : doit-on chercher à s'évader de l'existence ou faut-il s'y intégrer, Utpala donne sous une forme lapidaire « la moelle de sa conviction » à cet égard : « Séparé de Toi, dit-il à Śiva, ce cosmos est à rejeter intégralement ; identique à Toi, c'est lui, en vérité, qu'il faut obtenir[3]. »

L'expérience globale de l'univers théophanique n'est plus celle d'un moi séparé de son objet[4], mais une nouvelle connaissance par identification *(pratyabhijñā)* ; c'est du centre de l'intériorité recouvrée et dans la parfaite autarcie du présent que le mystique découvre un cosmos harmonieux et « unifié, tel qu'il se reflète dans la Conscience absolue ». S'épanouissant à partir de l'Acte pur, ce monde n'exclut rien, pas même l'agitation et le multiple. Utpaladeva nomme cette plénitude *(pūrṇatva)*, dans laquelle on distingue les choses en toute clarté[5], « l'indicible banquet d'adoration[6] ».

Qu'importe alors la différenciation si elle se déploie à l'intérieur du Tout que l'on peut sans inconvénient appréhender en sa mul-

1. Śl. III. 21, cité ici p. 64.

2. Il a acquis le fruit de la lumière *(prakāśa)* et de la joie *(harṣa = vimarśa)* au cours de toutes ses activités séculières, XVI. 23.

3. *Tvayā nirākṛtaṃ sarvaṃ heyam etat tad eva tu |*
Tvanmayaṃ samupādeyam ity ayaṃ sārasaṃgrahaḥ || XII. 12.

4. Sujet asservi qui engendre par son *karman* un objet limité, une nature soumise aux vicissitudes temporelles et dépouillée du divin.

5. I. P. v., vol. II, p. 128. On en jouit lorsque surgit *icchāspanda*.

6. C'est en cette fête *(utsava)* qu'apparaît précisément l'agitation des trente-six catégories, XVII. 30.

tiplicité fragmentaire, aussi bien qu'en sa pureté transcendante[1] : « Puissé-je vraiment Te contempler, Toi, mon propre Maître, en Ton Essence cosmique, percevant Ta forme infinie d'instant en instant et en chaque objet particulier ! » (XII.19). Et ce désir revient tenace : « Quand donc, Omniscient, participerai-je au banquet d'amour dont la saveur déborde de félicité, au point que nom (ou forme)[2], saisi en sa spécificité, me remplisse de joie et d'éclat[3]. »

Pour le mystique kaśmīrien, le monde en sa variété ne disparaît pas[4], les choses individuelles sont captées de l'intérieur, en leur infinité, en leur plénitude sensorielle et en leur signification profonde, parce qu'elles se trouvent éminemment dans l'Être total *(bhava)* — leur substrat — et inséparables de lui, à la manière dont nos idées résident en nous avant que nous les exprimions en paroles. Le saint s'émerveille alors de la Beauté de chaque être ainsi que de l'ordonnance établie entre eux tous car il en pénètre la vérité et la valeur absolue.

C'est donc avec des flots d'ambroisie, s'écoulant de la création entière, que Śiva asperge ceux qui, « marqués de l'empreinte ineffable[5], naturelle et profonde », fuient, solitaires, le sentier de la renommée (XII.3).

L'expérience de la totalité présente deux phases successives ; soit que l'on découvre Śiva à l'intérieur de tous les êtres, soit que l'on perçoive les êtres en lui : « O Souverain de l'univers ! s'écrie Utpala, ceux qui ont part à Ton amour T'atteignent d'abord dans l'univers, puis à nouveau, c'est en Toi qu'ils voient l'univers. Rien ici-bas ne leur est donc inaccessible » (XVIII.1).

Jetant sur la nature un regard lucide et plein d'amour, le saint n'y voit que le Bien-aimé, et ce monde lui est restitué, mais dans la personne de Śiva. Utpaladeva célèbre de préférence la seconde phase, l'extase cosmique du banquet d'amour où « l'univers entier sertit la merveilleuse beauté de Śiva » (III.3) et dans laquelle les choses apparaissent toujours comme surgissant sans interruption de l'essence divine et s'y résorbant (XVIII.7).

Lorsqu'il possède la maîtrise de ces phases, le mystique passe de l'une à l'autre, les vit simultanément ou — si l'on en croit Utpala — il prend appui, par-delà toute phase, en Paramaśiva qui échappe à nos distinctions d'immanence et de transcendance :

1. Tantôt l'énergie prédomine, les reflets étant perçus dans le miroir, tantôt Śiva, si ne demeure que le substrat ou miroir indifférencié.

2. A savoir le monde phénoménal *(nāmarūpa)*.

3. C'est-à-dire félicité et lumière, *vimarśa* et *prakāśa*, IX. 5.

4. Comme pour le partisan du Vedānta, tel Śaṅkara.

5. *Kenāpi prakṛtimahatāṅkena khacitāḥ* /

« Chez les êtres riches en amour, le banquet de Ton adoration et la vision de la nature des choses telles qu'elles sont en leur essence se déploient tous deux perpétuellement, l'un reposant sur l'autre » (XIII.7).

Comme l'intelligence, l'activité ordinaire trouve sa place en ce monde divinisé, car ce que nos mystiques condamnent n'est que l'action centrée sur le moi individuel. Par contre, les activités d'un homme qui participe au rythme universel, quelque banales soient-elles — simples tâches journalières ou occupations domestiques — « deviennent dignes de louange puisqu'elles sont identiques à Śiva » (XVI.18).

En conséquence peu importe le mode de vie : mener la vie de maître de maison ou de *sanyasin* revient au même si les désirs ont été détruits et Śiva reconnu en sa pureté et son omniprésence[1]. Ce qui compte aux yeux des poètes śivaïtes, c'est un amour assez fort pour stimuler constamment toutes leurs énergies au point de les transfigurer.

Dans ces conditions quel accueil réserveront-ils aux pouvoirs surnaturels *(siddhi)* si ce n'est le mépris ? « Arrêter un fleuve torrentiel, refroidir un feu dévorant, marcher dans le ciel, traire une vache de bois, tout cela n'est en fin de compte que fraude de magicien », constate Lallā (38). Maheśvarānanda voit l'empreinte universelle *(sarvamudrā)* de Dieu lorsque, au jaillissement de la félicité cosmique, les huit grands pouvoirs surnaturels paraissent bien insignifiants (śl. 51). D'après Utpala, chez ceux qui sont entièrement voués à Śiva, ces états pitoyables[2] s'enfuient pleins de honte dès que Śiva se révèle, rendant ainsi témoignage de la présence divine (III.16).

Le mystique se détourne des réalisations surnaturelles, parce que, d'après les paroles mêmes d'Utpala : « l'amour en l'adorable... est la plus haute des réalisations *(siddhi)*. » Que m'importe, ajoute-t-il, si cette réalisation reste incomplète en l'absence des pouvoirs d'extrême petitesse et autres ! (XV.16).

Selon Utpaladeva l'efficacité même de Śiva se manifeste à deux niveaux différents : « Toutes les activités ordinaires accomplies en T'adorant confèrent des pouvoirs extraordinaires *(siddhi)* ; mais pour Tes amants, ces activités, identiques à Toi, sont naturellement ces pouvoirs mêmes[3] », à savoir des énergies divines dont l'efficience n'a pas de borne[4].

1. Lallāvākyani, 64.

2. *Dainya,* ce sont d'après la glose de Kṣemarāja les divers *siddhi.* Cf. Stav. 55, les *siddhi* ne sont que les bourgeons de l'arbre d'amour.

3. *Vyāpārāḥ siddhidāḥ sarve ye tvatpūjāpuraḥsarāḥ / bhaktānāṃ tvanmayāḥ sarve svayaṃ siddhaya eva te //* XVII. 2.

4. « L'univers est plein de sa propre énergie ». S. S. III. 30.

Utpaladeva se moque des dieux et des puissants : « Ceux qui, absorbés en Tes pieds de lotus, composent l'univers au gré de leurs désirs[1], ô libre Souverain ! se rient du dieu Brahmā privé d'autonomie et qui porte la souillure inhérente à sa fonction cosmique » (IV.5). Si l'activité du saint ne consiste pas à déployer des pouvoirs surnaturels, se dépense-t-elle en actes de vénération tels qu'offrandes ou pèlerinages ? Lallā condamne les pèlerinages en quête de Śiva, « Soi du pèlerin » : « Un *sanyasin*, dit-elle, erre de sanctuaire en sanctuaire à la recherche de l'union... alors qu'il ne fait que se rendre visite à lui-même. O mon cœur, comprends que (Śiva est le Soi) et cesse d'être incroyant. Plus tu regardes loin de (ton Soi) et plus l'herbe te semblera verte » (36).

Al-Ḥallāj disait aussi : ...« Les gens font le pèlerinage, moi je vais en pèlerinage (spirituel) vers mon Hôte bien-aimé ; s'ils offrent en sacrifice des agneaux, moi j'offre le sang de mes veines ! Il en est qui processionnent autour du Temple, sans y être corporellement, car c'est en Dieu qu'ils processionnent[2]... »

Pour Utpaladeva, le pèlerinage des saints s'accomplit à l'intérieur même du devenir : « Au milieu de l'étang du *saṃsāra* alimenté de tous côtés par les flots d'une fraîche ambroisie s'écoulant de Ton corps, là se promènent Tes amants, excellemment pourvus de Ton adoration » (XVIII.9). Et le poète rend hommage à ceux qui, sans aller nulle part et sans renoncer à rien, contemplent la demeure de Śiva, l'univers[3].

Dès que le saint se reconnaît comme l'universel Agent, ses moindres actes lui tiennent lieu de pèlerinage, puisqu'il baigne continuellement dans la présence divine : « Il se plonge sans cesse dans les bains sacrés *(tīrtha)* quand il rit, éternue, tousse et baille... dit Lallā ; c'est lui l'ascète nu d'un bout à l'autre de l'année. Sache en vérité qu'il t'est proche ! » (46).

En conséquence, le culte perd sa signification : « Toi seul, dit-elle à Śiva, Tu es les cieux, Toi seul Tu es la terre, Toi seul le jour, la nuit et l'air ; Toi seul, Tu es l'offrande de grain et de sandal, les fleurs, l'eau d'aspersion. Tu es tout ce qui existe. Alors que pourrais-je donc T'offrir ?[4] »

Les actes et les paroles du saint lui tiennent lieu de culte :

1. Ils créent ce qu'ils veulent par simple imagination. S. S. III. 37, comm. p. 125.
2. Op. cit., p. 86.
3. Selon la lecture *idam eva*, XX. 10.
4. Lallā, śl. 42. Cf. 52. Comme nos poètes, Lallā repousse culte et idolâtrie sous toutes leurs formes : « une idole n'est que masse de pierre... A quoi donc offres-tu adoration ? » (17).

« Toute œuvre accomplie par moi était adoration. Toute parole proférée par moi était une formule mystique *(mantra)*[1]. »

De même, Utpala désire, après avoir atteint la pure Conscience, adorer Śiva sans répit par ses activités corporelles, ses pensées, ses paroles, et par le déploiement cosmique qui s'étend de l'esprit jusqu'à la terre (XVII.11).

Lallā définit l'activité innée et spontanée *(sahajākriyā)* du saint comme une amoureuse ardeur qui lui sert à contempler constamment Śiva. Quant aux divers instruments du culte : fleurs, grains, sésame, eau, lampe d'adoration..., ils ne sont pas requis par celui qui veille sur la parole du Maître gravée dans son cœur (45).

Transfigurées par l'amour, les pratiques rituelles et religieuses naguère reniées par un excès d'amour, acquièrent aujourd'hui une valeur nouvelle parce que, devant l'amour triomphant, le culte aussi bien que son reniement perdent leur signification propre :

« Hommage, s'écrie Utpaladeva, à ceux qui vénèrent les instruments mêmes de Ta vénération, en les aspergeant du nectar d'amour ! » (XVII.31). Mieux encore, « ces *bhakta* qui T'invoquent pleurant, riant, hurlant leurs plaintes, ce sont eux qui constituent tout particulièrement le cérémonial de Ta louange ! » (XV.3).

Le culte rendu par impulsion amoureuse passe au plan cosmique : « O Merveille ! Dès qu'ils s'absorbent dans un univers devenu instrument de (leur) culte, une lourdeur et en même temps une légèreté extraordinaires (s'emparent) de ceux qui T'aiment[2] », dit Utpala à Śiva. Dès que Śiva entre dans la substance de leur âme, ils sont si lourds que rien ne peut les arracher de leur refuge en Śiva et leur esprit est si dégagé de ses lourdeurs que, devenus aériens et subtils, ils ne sentent plus le poids de l'univers.

Le mystique, parvenu à ce haut degré, se consacre au bien des hommes qu'il guide vers Paramaśiva[3]. Comme celle de Śiva, sa générosité est gratuite et miséricordieuse, son amour pour l'humanité sans limite puisqu'il vit dans le sentiment de totale égalité[4], ne voyant en chaque être que Śiva.

Les poètes kaśmīriens comparent le saint à l'arbre paradisiaque de l'amour qui exauce tous les désirs ; ses pousses sont les pouvoirs surnaturels et la souveraineté sur l'univers, sa fleur, l'Énergie,

1. Lallāvāk. 58.
2. XVII. 35, selon l'interprétation de Kṣemarāja.
3. C'est en ce but que Utpala nous dit avoir écrit l'Īśvarapratyabhijñākārikā. Stance I, p. 1.
4. Nous n'osons pas dire identité puisque celle-ci ne sera vraiment réalisée qu'après la mort, cf. p. 68 n. 1 et I. P. v., vol. II, p. 132, l. 1.

et son fruit, Śiva en personne[1]. Reprenant cette image de Bhaṭṭanārāyaṇa, Maheśvara fait de l'arbre « aux branches puissantes » la prise de conscience de soi. Il a poussé, dit-il, dans le Cœur, il fleurit dans la gloire de la jouissance cosmique et ses fruits sont l'épanouissement de la félicité transcendante (52).

Selon Nārāyaṇa, les saints connaissent leur champ, Śiva, le cultivent assidûment et avec zèle, en y semant le grain de l'amour divin qui produira un fruit infini (43). De son côté, Utpaladeva nous montre le saint, épanoui comme s'il venait de gagner un royaume, faire généreusement don du vin enivrant de Śiva à toutes les créatures au cours du grand banquet cosmique (XVII.35). Il voudrait aussi servir de guide aux adorateurs de Śiva dès que le cercle entier de l'univers sera identifié au Soi (IX.12). Mieux encore, il attend avec impatience le moment où, tombant à l'improviste sur le plus précieux des trésors, l'amour divin, il s'en emparera, le plaçant dans la profonde cachette de son cœur, mais bientôt, perdant toute maîtrise par excès de joie, il le montrera à tous[2].

L'amour n'est pas un trésor que l'on puisse garder jalousement caché car il se répand de soi-même et le saint ne peut s'empêcher de le distribuer autour de lui.

Utpaladeva menace ainsi Śiva : « Quand donc, reconnaissant soudain mon Maître, souverain, sans peur, généreux, sans cause... dissimulant son propre Soi, le couvrirai-je de honte (en l'exposant aux yeux de tous) ?[3] »

Comment fait-il profiter les autres de son amour et leur communique-t-il sa grâce ? Est-ce en révélant dans son traité philosophique une voie brève et efficace qui permette de reconnaître le Soi comme Śiva ou bien est-ce en célébrant son amour intense par des chants à la gloire de Śiva ? En fait, il a transmis bien autre chose qu'un enseignement doctrinal ou une simple croyance : à savoir, la tradition mystique des Maîtres *(paramparāgama)*[4] à laquelle l'école kaśmīrienne dut son éclat. La grâce passe de maître à disciple sans aucun intermédiaire et par la simple présence silencieuse du maître. Cette haute initiation qui devait disparaître du système Bhairava au bout de quelques siècles se trouve déjà mentionnée par les Āgama[5] ; au temps d'Abhinavagupta il

1. Stav. 55 et comm.

2. IX. 10. Sur la caverne du cœur, *hṛdguhāntakṛtanihita*, cf. S. Kārikā, śl. 51. Le trésor caché de l'amour, il faut le trouver dans le cœur puis trouver le cœur en lui. Il n'est caché qu'à ceux qui restent attachés au monde et à Smara.

3. IX. 6. Utpala joue sur le sens des termes, Śiva étant sans vergogne, prodigue et *akāraṇa*, fils adultérin puisque sans parents.

4. Cf. Svacchandatantra, IV. 238.

5. Spécialement la Parātriśikā, śl. 25, mais de façon obscure et allusive.

en existait plusieurs lignées parallèles, celles du Trika, du Krama et du Kaula[1]. Utpaladeva, qui eut pour guru Somānanda, dix-neuvième descendant de Tryambaka auquel sa propre tradition se rattachait, transféra l'initiation qu'il avait lui-même reçue à ses propres disciples, Lakṣmaṇagupta entre autres.

De cette transmission[2] — puisqu'elle est initiation — il est difficile de donner autre chose qu'un aperçu : on ne peut enseigner l'amour comme on enseigne des techniques de yoga ou des connaissances religieuses, la voie de l'amour étant aussi ineffable et inconcevable que le but à atteindre.

Le Maître suprême qui connaît cette pratique efficace *(pratipatti)* accorde sa grâce au cours d'une initiation libératrice en unissant directement le Soi du disciple à Śiva[3].

Abhinavagupta mentionne à plusieurs reprises cette initiation ésotérique qu'il assimile au sacrifice *svādhyayajñāna*[4]. Le guru accomplit d'abord ce sacrifice en son propre Soi par l'ascension du souffle *(prāṇa)* jusqu'au centre supérieur du cerveau, le *brahmarandhra*, — ou plus précisément, du phonème *A* de la syllabe mystique *AUM̐* jusqu'à la more ultime, *samanā*[5]. — Offrant ainsi le souffle *prāṇa* en oblation dans le souffle inspiré *(apāna)*, il s'absorbe dans sa félicité la plus intime. Il purifie et apaise ensuite la conscience du disciple qui se tient devant lui, en pénétrant dans son souffle ; ou si l'on préfère, le disciple reprend en son *apāna* le souffle expiré que le guru vient de faire monter en *samanā*, l'énergie subtile et très pure. Puis le maître reprend le souffle impur du *śiṣya* et le rejette. A la suite d'incitations *(preraṇa)* réitérées du guru, le disciple réussit, lui aussi, à élever son souffle jusqu'au *brahmarandhra*. Dès que la conscience du maître et celle du disciple sont étales (*viṣuvat* dans lequel *prāṇa* et *apāna* se trouvent engloutis) alors, en un instant, le guru fait jaillir le Son (*auṃ* ou *nāda*) et s'identifie au disciple en une seule ascension. C'est sans doute à ce moment que tout l'amour qui remplit son cœur passe dans le cœur de ce dernier.

Quand Bhaṭṭanārāyaṇa célèbre Śiva, cygne *(haṃsa)* éclatant de

1. C'est à la lignée Kaula qu'appartenait Śambhunātha grâce auquel Abhinavagupta réalisa son identité à Paramaśiva.

2. Nous nous réservons de traiter ce sujet dans un ouvrage en préparation sur la grâce et le maître spirituel.

3. Elle est nommée dans le Tantrasāra *'śivayojanārūpādīkṣā'* et dans le Vivaraṇa à P. T., p. 25, l. 1 *'pūrṇāhutiyojanā'*, Kṣemarāja la mentionne S. n. II. 6-7, fin du commentaire.

4. Voir son commentaire à la Bhagavadgītā IV. 29-30, que nous paraphrasons ici. Il s'agit de la montée de la *kuṇḍalinī* avec identification de maître et de disciple. Sur la *kuṇḍalinī*. Cf. V. B. śl. 154 et 26-27, 42, p. 48 sqq.

5. Cf. Stav. śl. 7 et 8.

gloire, qui demeure uniquement dans le cœur purifié des saints (śl 57), il fait probablement allusion à cette pratique qui se nomme, elle aussi, *haṃsa*.

Ainsi comme Śiva fait le don généreux de lui-même, l'homme qui a brisé ses attaches et n'est que grâce, ne s'appartient plus : il reçoit et donne en un seul geste, répandant cette grâce à l'image de la gemme *cintāmaṇi* qui, de toutes ses facettes, reçoit et rayonne la lumière[1].

LA *BHAKTI* PAR RAPPORT AU YOGA ET A L'ILLUMINATION

La *bhakti* nous apparaît, chez les mystiques du seul amour, comme la source et la fin de toute chose. Adorer l'indicible suffit : c'est là l'éclat, c'est là l'accomplissement *(siddhi)*, c'est là la délivrance, il n'en existe pas d'autre (XVII.25).

Certains dévots, précise Utpala, ne considèrent dans l'adoration que le moyen d'atteindre l'état suprême, ne voulant y voir que la vache qui exauce tous les souhaits ; mais les vrais amants ne désirent que son lait savoureux et, recueillis en leur amour, ils se mettent à boire sans attendre, sans réfléchir, tant ils ont soif de la seule essence divine ; l'adoration se confond pour eux avec le flot de la félicité qui jaillit au moment précis de leur identification à Śiva[2].

N'ayant plus rien à acquérir ni aucun effort à tenter, ils errent grisés par le nectar d'amour[3]. Ils ne mendient rien : « Ah ! Combien digne de louange est la façon extraordinaire dont ces êtres au cœur débordant de générosité T'adorent dans l'excès de leur amour pour Toi, ô Donneur de dons ! car (leur amour) n'est pas stigmatisé par la sollicitation » (XVII.24).

Et Utpala dit encore : « Révèle-Toi à nous qui n'exigeons que Toi, et nous ne T'excéderons pas par d'autres requêtes. » (VI.11). D'ailleurs que pourraient-ils demander si ce n'est Dieu même ? Śiva étant le Seigneur tout-puissant et l'univers entier manifestement identique à lui, ne serait-il pas absurde et vain de lui demander quelque objet particulier ? (XI.2). Il faut donc tout

1. « Au contact des rayons brûlants du soleil de Ton amour, et par leur puissance, que la gemme de mon cœur rejette très loin les étincelles ardentes de l'attraction et de la répulsion. » (VII. 6).

2. XVII. 37 et 40.

3. XVII. 23. Bhaṭṭa ne veut lui aussi que l'amour seul et de toutes les manières possibles (99) ainsi que la douceur de servir Śiva (111), la douceur de l'amour étant une jouissance sans égale (50). Il prie Śiva de pénétrer dans son cœur et prend la grâce pour refuge (114 et 52). Lorsqu'on s'empare du joyau de Śiva, l'amour, il ne reste rien à conquérir, dit-il encore (26).

lui demander ; à moins encore de solliciter un accroissement infini d'amour : « Lorsque l'amour de Śiva s'amplifie de jour en jour, n'est-ce pas là une réalisation incomparable ? Et quel bonheur essentiel n'en découlerait-il pas ? » (XV.14). C'est que le don d'amour contient le donateur et le don.

Nārāyaṇa va même jusqu'à suggérer, par boutade, que l'amour est supérieur à Śiva, auteur du bien et du mal, puisque l'amour n'engendre, lui, que le bien (116).

Amour et délivrance

L'amour donne tout : libération, souveraineté sur l'univers, pouvoirs surnaturels, parce qu'on possède Dieu même : « Que peuvent encore quémander les hommes richement pourvus de la Beauté de l'amour ? Quant à ceux qui en sont privés, à quoi bon solliciteraient-ils autre chose[1] ? »

Le seul but du *saṃsāra* et du *nirvāṇa* est exclusivement Śiva, la non-différenciation d'avec lui qu'exige l'amour et par le moyen le plus direct, l'amour : « Le fruit de tout acte religieux ou profane est l'identification à Toi, ô Dieu, ceux qui cherchent en cette (identification) une fin différente demeurent toujours dans l'ignorance[2]. »

D'après Utpaladeva, les gens se mettent en peine de la délivrance mais, en réalité, la saveur ininterrompue appelée libération est celle de la puissante drogue de l'amour (I.22).

Ni paix ni libération n'importent aux vrais *bhakta* dont l'excès d'amour paralyse la pensée : dans l'ivresse surabondante de leur amour, ils ne cherchent pas le bonheur en vue de la paix et oublient même, le cœur ravi de la présence divine, de réclamer le fruit de la voie du salut (XVIII.15). Ils obéissent à un attrait irrésistible : « Pour quelle autre raison Tes amants, que la chaleur ardente d'un élan d'amour véhément a dépouillés de toute volonté propre, se plongeraient-ils dans l'ambroisie de Ton adoration (si ce n'est pour en éteindre la flamme) ? » (XVII.17). L'ardeur qui les embrase est telle qu'il ne leur reste qu'à se jeter dans le flot mystique pour y trouver immédiatement la fraîcheur.

De son côté, Bhaṭṭanārāyaṇa désire atteindre sans délai Śiva, par-delà tous les états, en échappant aux pures étapes de la vie spirituelle qui, malgré la béatitude qu'on y goûte, se dressent comme des embûches, retardant le moment de l'identification (110).

1. XX. 11. Et Abhinavagupta glosant ces vers d'Utpala (I. P. v. I, p. 24) précise : « Si l'on a réalisé le Soi, on a tout, sinon de quel profit serait tout le reste ? »

2. Abhinavagupta I. P. v. I. I.1, vol. I, p. 24. Cf. Ut. IV. 23 et XI. 13.

L'amour et les moyens de délivrance : ascèse et yoga

Jamais l'amour ne résulte des expédients limités et artificiels que sont pour les mystiques śivaïtes rites, hommage du culte, mortifications, procédés de concentration, connaissances théologiques, méditation, yoga... Il se fait plutôt une voie de ce qui s'oppose à sa voie : « Si, pour Tes amants, tout sert à s'identifier à Toi[1], pour ceux qui sont séparés[2] de Toi, tout devient obstacle à cette réalisation[3]. »

La position des śivaïtes kaśmīriens à l'égard du yoga et de *jñāna* ne se comprend bien que par rapport aux trois énergies du triangle du cœur *(trikoṇa* ou *triśūla)*, et dans la perspective des trois voies qui en découlent.

Toute la manifestation évolue à partir de ce triangle comme un flot frémissant et pur du Cœur divin et c'est aussi, par le frémissement de son propre cœur, que l'homme retrouve le Centre du *trikoṇa*, en prenant conscience de soi.

S'il suit la voie la plus longue, celle de l'activité *(kriyāśakti)* qui comporte effort du corps et de ses organes ainsi que du sens interne *(manas)*, il pratiquera sept des huit membres du yoga, exercices du souffle, concentration de la pensée *(pratyāhāra)*, méditation, mais sans aller au-delà car, à partir du *samādhi* — le point culminant du yoga — il aura atteint la voie plus directe, celle de l'énergie, où prédomine la connaissance *(jñānaśakti)* ; dans cette voie qui ne relève que de l'intellect *(buddhi)* et ne vise qu'à l'universel, l'intuition du cœur joue un rôle primordial. A son tour la voie de l'énergie débouche sur l'illumination *(jñāna, pratibhā)* faisant place à la voie suprême et brève, celle de la pure volonté *(icchāśakti)* qui, commençant au moment de l'illumination, va encore au-delà : non seulement le Soi mais encore le monde entier s'engouffrent spontanément dans le Je absolu. Abhinavagupta appelle cette parfaite absorption *samyagāveśana*, absorption intégrale dans la Réalité : le soi, la pensée, le corps

1. Même la haine, l'orgueil et l'illusion, voir p. 46.
2. Tirés vers le bas, avilis.
3. *Bhaktānām bhavadadvaitasiddhyai kā nopapattayaḥ /*
tadasiddhyai nikṛṣṭānāṃ kāni nāvaraṇāni vā // I. 15. Libre trad.
4. Pour Utpala et Nārāyaṇa, le terme yoga désigne les huit membres du yoga de Patañjali concernant les moyens de délivrance ainsi que les quatre aspects fondamentaux du yoga : souveraineté, connaissance, renoncement et vertu. *Jñāna* est la connaissance libératrice se rattachant à la discrimination par l'intellect *(buddhi)* telle que l'entendent les systèmes Yoga et Sāṃkhya selon les partisans du Trika ; c'est aussi l'illumination des Vedāntin, pur *prakāśa* sans *vimarśa*. Inf. p. 13 n. 3.

et les objets externes, abandonnant leur nature objective, s'identifient au Seigneur. C'est, dit-il, à cette compénétration que tendent tous les moyens, y compris le *samādhi* ; et si, à la mort du corps, elle est achevée et parfaite, seul le Seigneur demeure[1].

Commençant par la voie inférieure avec ses pratiques yoga, le yogin peut parvenir à la voie de la connaissance et, de là, s'élever à la voie supérieure de Śiva. C'est dans la seconde de ces voies que se place l'amour ; mais s'il est excessivement intense, il correspond à la voie de la volonté *(icchā)* et de l'élan du cœur vers Śiva.

Ainsi les pratiques du yoga se trouvent reléguées à un plan inférieur. La science qu'on y acquiert conduit tout au plus à une libération restreinte, qui est délivrance par rapport au corps et à la nature avec lesquels l'homme s'identifiait à tort.

Adepte de la voie simple et directe du cœur *(pratyabhijñā)*, Utpala s'écrie : « Seul l'amour est digne d'estime dans la voie sans illusion de Śiva. Ni yoga, ni ascèse, ni pieux hommage... ne mènent (au but) » (I.18).

Les maîtres anciens disaient de même : « En vérité, dès que la Réalité ultime est ardemment désirée, tous les moyens sont réduits à néant[2]. »

Et Utpaladeva reprend : « Honneur à Lui que ni les dieux souverains ni les ascètes qui s'infligent d'insupportables pénitences ne peuvent approcher ! Honneur à Lui que contemple le *bhakta* au cœur débordant d'amour, alors même qu'il se trouve engagé dans les états les plus divers » (XIV.21).

Utpala se refuse aux techniques psychologiques et physiologiques soumises aux limitations spatiales et temporelles : « Soutenir que Tu deviens accessible par le yoga à un moment donné et en un lieu particulier, c'est se fourvoyer. S'il en était ainsi, ô Souverain ! comment au cours de tous les états Te révélerais-Tu à ceux qui T'aiment ? » (I.16).

Il dit encore : « La grande Fête de Ton union[3] n'est obtenue qu'en repoussant l'effort de la méditation. Telle est, dit-on, la véritable manière dont adorent les amants. Qu'elle soit mienne à jamais ! » (XVII.4).

Al-Ḥallāj exprimait une idée analogue : « Quand l'amant arrive au plein élan de la générosité, et qu'il est distrait de l'union avec l'Ami par l'ivresse (de prier)[4], alors il doit constater ce dont sa

1. I. P. v., vol. II, p. 231 (III. II. 11).

2. « *Sarvopāyaparikṣīṇās te mahārthārthinaḥ kila* ». M. M. citation p. 179, comm. au śl. 68.

3. *Sparśa*, étreinte, contact.

4. Ou selon une variante : qu'il oublie l'invoqué à force d'invocations.

passion le prend à témoin : prier devient, pour les amoureux, de l'impiété[1]. »

Bhaṭṭa, lui aussi, est étonné par la puissance de la magie divine qui tient sous sa coupe l'humanité entière, y compris les yogin : bien qu'ils se soient approprié le trésor de la méditation, ils s'enlisent pourtant, faute d'ardeur (44) ; l'élan d'amour[2] leur permettrait seul d'éviter les deux écueils que sont, d'une part, l'effort du vouloir propre et, de l'autre, le relâchement qui menace la quiétude.

Lallā reconnaît l'insuffisance des vertus contemplatives : « Paix et contrôle de soi *(śama* et *dama)*, dit-elle, ne sont pas indispensables pour réaliser l'Essence innée. Par simple désir tu n'atteindras pas non plus la porte de la libération. Alors même qu'un homme se dissout (dans le Soi) comme le sel dans l'eau, il est rare qu'il discerne l'Essence innée[3]. »

D'après Utpaladeva, l'amant a un grand avantage sur le yogin : il peut se concentrer sans fournir le moindre effort : « Ceux qui T'aiment, dit-il à Śiva, diffèrent au plus haut degré des yogin parce qu'ils demeurent parfaitement recueillis au cours de leurs activités journalières, sans même s'être exercés le moins du monde à la rétraction mentale ou aux autres membres du yoga » (I.17).

L'existence véritable transcende également les quatre aspects fondamentaux du yoga : souveraineté, connaissance, renoncement et vertu. La souveraineté pour le yogin doué de *siddhi*, la connaissance pour le *paṇḍit*, le renoncement pour l'ascète et la vertu pour le partisan du *dharma*[4] sont les plus grands obstacles qui séparent de Śiva. D'où le peu de cas que fait Utpala du yoga et de la connaissance : « Que seule s'accroisse en moi, à tout moment, l'indicible saveur vivifiante acquise par la manducation répétée de Ta souveraineté et que s'éloigne loin de moi la majesté du yoga et de la Connaissance » (VIII.2).

Amour et illumination

L'illumination, bien qu'importante dans la voie mystique, reste secondaire par rapport à l'amour *(bhakti)*, voie complète en

1. P. 56, op. cit. Cf. « C'est Toi, mon ravisseur, ce n'est pas l'oraison qui m'a ravi ! Loin de mon cœur l'idée de tenir à mon oraison ! L'oraison... Te dérobe à mes yeux, dès que ma pensée s'en laisse ceindre par mon attention. » p. 53.

2. Sur l'ardeur du désir et le bond final, Inf. p. 40.

3. *Sahaja*, essence du Soi (Sk. comm. *svabhāva*). On peut y être immergé, en goûter la saveur sans pour autant la discerner clairement *(vicar-)*, c'est-à-dire se reconnaître identique à Śiva. Cf. śl. 29.

4. *Aiśvarya, jñāna, vairāgya* et *dharma*. Voir Stav. 92.

soi, qui se passe de toute aide et vaut infiniment plus que yoga et connaissance dont il représente « l'étape suprême » (IV.9). Ainsi Bhaṭṭa implore-t-il Śiva que la torche de son illumination devienne pour lui la torche de son amour, apte à consumer son combustible propre, l'existence différenciée (58).

Utpala va plus loin encore : « Parce que j'ai goûté, dit-il, à l'ambroisie de Ton amour, ô Maître, l'illumination, même à son summum, ne me semble plus que liqueur aigrelette » (I.11).

L'amour joue un rôle essentiel avant l'illumination qu'il prépare et après, en la stabilisant. C'est de lui que découlent les deux conditions favorables à l'illumination, quiétude et intensité exceptionnelle qui activent chez les *bhakta* le moment de l'illumination : « Bien que Ton essence soit inconcevable, — donc au-delà de la méditation — elle se montre à ceux qui T'aiment dès qu'ils commencent à méditer » (XX.19).

D'autre part, la connaissance amoureuse qui imprègne l'être entier est plus efficace et plus profonde que toute autre : « Ceux qui ont l'expérience de la Science éminente de Ton amour, dit Utpala, ce sont eux et eux seuls qui discernent la Réalité inhérente à ces deux (contraires), science et nescience[1]. »

Cette stance distingue deux modes de l'illumination : l'une cosmique, qui englobe aussi bien science que nescience ; elle est prise de conscience de sa propre identité à Śiva et s'accompagne de la jouissance d'une toute-puissante liberté. L'autre, illumination momentanée telle que la comprennent les systèmes classiques de l'Inde, est la connaissance salvatrice qui disperse l'illusion[2].

C'est qu'il faut découvrir au centre même de l'illumination — *prakāśa* ou lumière consciente — le cœur de cette lumière, *vimarśa*, libre énergie dont jouit Śiva uni à Umā ; ou, selon l'image de Nārāyaṇa, retrouver au milieu de l'océan de la Connaissance *(jñāna)* le lac apaisé de la pure ambroisie[3], ce hâvre d'amour qui est aussi liberté absolue.

Utpaladeva constate encore une grande différence entre amour d'une part et d'autre part yoga et connaissance, au moment précis de l'illumination, car chez les cœurs aimants, dit-il, l'illumination *(prakāśa)* jaillit librement et d'elle-même sans l'aide d'aucun moyen, tandis que chez les autres elle dépend, pour se révéler, du

1. *Bhavadbhaktimahāvidyā yeṣām abhyāsam āgatā |*
vidyāvidyobhayasyāpi ta ete tattvavedinaḥ || I. 12.

2. Ainsi *jñāna* correspond à *turya*, quatrième état ou illumination qui passe comme l'éclair et *vijñāna* à *turyātīta* qui transcende les divers états, l'illumination ayant tout envahi. Bhaṭṭa fait allusion à cette distinction au śl. 27. Cf. V. B. Introd., p. 187 sqq.

3. Śl. 95.

yoga et de la Connaissance[1]. « Même si Ton Soi est bondé d'attributs distincts et même s'Il est atteint par une gradation de moyens, Il se manifeste pur (sans attribut) et une fois pour toutes *(sakṛt)* à ceux qui partagent Ton amour » (XVI.2).

Après l'illumination, les *bhakta*, selon Utpala, étreignent un Dieu sans mode, partout et toujours ; les yogin et les *jñānin* le saisissent en une intuition fulgurante lors du *samādhi* mais, sortis de l'extase, ils retombent sous l'empire de l'illusion, soumis comme par le passé aux anciennes habitudes et aux antinomies[2]. Seul l'amour est en effet capable de dénouer les complexes et de balayer les résidus des expériences antérieures *(vāsanā)* : lorsque la pensée déborde sous les averses continues du nectar d'amour, tous les vestiges insipides et sans force, se mettant à flotter, s'écoulent loin d'elle (XIX.12).

Utpala conclut : « Que sont les *jñānin* comparés à ces êtres supérieurs qui, grâce à la splendeur de l'amour, ont surmonté les ténèbres de l'attraction et de la répulsion ! » (XVI.16).

L'être déifié demeure à jamais dans la *samatā* car il a fait retour définitif vers l'Un.

CONCLUSION

En résumé, l'amour dans la voie rapide de haute perfection est, comme le dit Utpaladeva, « le grand trésor digne d'être protégé, accru et profondément vénéré » (XV.11).

Il n'est pas seulement la source de la vie du mystique, mais encore sa fin, car Śiva est amour et la *bhakti* trouve son achèvement dans le désir divin *(icchāśakti)* lorsqu'elle rejoint le Cœur universel et vibrant et se met à l'unisson de la pulsation cosmique *(spanda)*.

Tout commence par un regard d'amour de Dieu[3] ; et à l'intérieur de Śiva sans limites, le mouvement d'amour qui émane de lui retourne à lui. C'est en ce sens que l'amour est un don gratuit de la grâce : Śiva prend l'initiative de la quête d'amour ; il révèle d'abord sa présence vivifiante dans le cœur de l'homme et celui-ci, ainsi sollicité, répond aussitôt à la grâce, en un élan spontané de tout son être, si la grâce est intense, ou bien avec lenteur, s'absorbant amoureusement en elle, si l'appel est plus doux.

1. XX. 14.
2. Stav. 54.
3. Cf. Stav. śl. 1.

Le désir de la Réalité contient tout : il suffit de la désirer, de ne désirer qu'elle pendant un instant, pour l'obtenir aussitôt ; sa possession ne dépend que de la force et de la constance du désir.

A l'inverse des ascètes qui se dispersent en essayant d'écarter les obstacles et en s'astreignant à des moyens extérieurs, les *bhakta*, recueillis et unifiés dans le seul amour, ne se soucient que de la Réalité dont ils ont l'âpre désir.

Le mystique cherche à la connaître et à l'aimer s'il chemine sur la voie de l'énergie. Dès le début, son amour se présente comme une intériorisation ou une expérience abyssale obscure et apaisée. En contact[1] avec Śiva, il s'absorbe dans la saveur délicieuse de l'amour, mais il ne la goûte que de temps à autre et d'une manière sensible. Il garde constamment sur les lèvres et dans le cœur le nom de l'aimé ; puis l'absorption devient si douce que, par-delà les mots, surgit un désir intérieur difficilement contenu ; le mystique se tient dans l'élan, au premier instant, dans l'inachevé, incapable d'exprimer en phrases ni en mots la ferveur de son amour, la pensée interdite et muette. L'attrait qu'il ressent est si vif que, dès qu'il se tourne vers Śiva, il est projeté dans un abîme d'amour.

Puis, bien imprégné de cet amour, il discrimine avec le cœur, possédant à la fois lumière mystérieuse et amour dans la sérénité, la paix et la joie, passant tantôt par une phase d'ivresse, d'extase et de folie, tantôt de sommeil mystique, d'assoupissement et de quiétude dans laquelle il oublie tout ce qui est extérieur. Parvenu à ce degré, il ne goûte plus à l'amour, il y baigne sans discontinuer, entièrement plongé[2] en Dieu et vivant de sa vie.

L'envahissement graduel de l'amour obéit à des alternances de plénitude et de privation. La privation, non moins essentielle que l'abondance, et qui mène à l'anéantissement du moi, porte sur tous les plans : mourant à ses diverses modalités psychiques, le mystique plongé dans les ténèbres se dirige à son insu vers une connaissance nouvelle et indifférenciée *(nirvikalpa)* tandis que l'embrasement d'amour s'élabore dans le secret de son cœur, l'amour devenant de plus en plus simple, dépouillé et délicat à mesure que l'intelligence et la sensibilité s'affinent. Au cours de cette immersion profonde et obscure d'un vide en un vide toujours plus parfait, sa volonté elle-même se transforme : véritable esclave de Śiva, le mystique renonce à son désir propre ; il ne sait pas, ne sent

1. *Sparśa,* c'est en termes de contact que la mystique śivaïte s'efforce de suggérer la présence divine à la fois puissante mais obscure, parce que cachée dans le cœur et échappant aux visions, images et à toute appréhension distincte.

2. « Celui qui sait comment goûter le nectar d'amour et comment s'y baigner, jouit du plus grand des bonheurs. » (XVI. 17).

pas, n'aime rien, ne veut rien et, progressant ainsi, il atteint le Centre ardent où le feu de l'amour a tout consumé, immolant à la Conscience du *Bhairava* sans mode toutes les modalités des sens et de la pensée.

Que la possession ait été lente ou rapide, à la fin le saint doit faire un bond dans l'infini et soudain lâcher prise, renoncer à tout le relatif s'il veut s'emparer de l'absolu. Par cette marche fulgurante, propre à la voie brève de Śiva, l'être intrépide parvient à l'illumination.

Il n'y a qu'une seule illumination, il est vrai, mais elle peut être ou précaire ou permanente. Si le désir est d'une ardeur exceptionnelle, le saint, dans son âpre recherche et en un seul élan, saisit la Réalité et ne la lâche plus ; alors toutes ses habitudes passées s'évanouissent d'un coup et l'illumination aboutit à la divinisation de l'être total (voie de Śiva). Si, par contre, le désir manque d'intensité, le mystique ne peut s'accrocher à la Réalité : il doit monter à l'assaut encore et encore, et veiller fidèlement à la porte, en percevant des éclairs par les fentes du panneau verrouillé (voie de l'énergie). Bien que, durant l'extase, il jouisse de sa véritable nature, les tendances de son inconscient réapparaissent lors de son retour aux conditions humaines et voilent la Réalité.

Sa tâche n'est donc pas achevée : l'amour illuminé qui forme désormais sa substance la plus intime, doit envahir sa propre personne et l'univers entier ; passant d'abord du cœur dans le corps qu'il nourrit de l'intérieur, il pénètre de façon égale dans tous les états psychiques : veille, rêve, sommeil profond et se manifeste dans ses œuvres. Enfin il s'insinue dans l'univers, simple prolongement de son activité[1].

Avec une liberté souveraine, le mystique jouit de toutes les choses divines et humaines qu'il aime pour leur beauté essentielle et parce qu'elles sont Śiva même.

Alors, totalement imprégné de Dieu, les facultés comblées, le cœur vraiment satisfait, et la volonté divinisée, il atteint l'amoureuse égalité *(samatā)*, tout n'étant plus pour lui qu'amour universel et divin.

S'étant dépouillé de ses diverses modalités, devenu immense et sans limites, il rejoint le Dieu indifférencié *(nirvikalpa)* auquel il s'identifie. Parvenu à l'amour triomphant de la Majesté divine, il répand gratuitement cet amour car il réside au Centre efficace, dans la volonté de Śiva, en pleine grâce, y puisant les dons qu'il distribue avec générosité.

Tel est le Banquet cosmique où ne siège que Paramaśiva.

1. Le mystique identifié à Śiva étant l'agent unique et universel.

LE STAVACINTĀMAṆI
DE
BHAṬṬANĀRĀYAṆA

---

1 - Sugirā cittahāriṇyā paśyantyā dṛśyamānayā /
jayaty ullāsitānandamahimā parameśvaraḥ // 1

2 - Yaḥ sphītaḥ śrīdayābodhaparamānandasaṃpadā /
vidyoddyotitamāhātmyaḥ sa jayaty aparājitaḥ // 2

3 - Prasaradbindunādāya śuddhāmṛtamayātmane /
namo'nantaprakāśāya śaṅkarakṣīrasindhave // 3

4 - Dviṣmas tvāṃ tvāṃ stumas tubhyaṃ mantrayāmo 'mbikāpate/
ativāllabhyataḥ sādhu viṣvaṅ no dhṛtavān asi // 4

5 - Saṃhṛtasparśayogāya saṃpūrṇāmṛtasūtaye /
viyanmāyāsvarūpāya vibhave śambhave namaḥ // 5

6 - Bhinneṣv api na bhinnaṃ yac chinneṣv acchinnam eva ca /
namāmaḥ sarvasāmānyaṃ rūpaṃ tat pārameśvaram // 6

7 - Praṇavordhvārdhamātrāto'py aṇave mahate punaḥ/
brahmāṇḍād api nairguṇyaguṇāya sthāṇave namaḥ // 7

8 - Brahmāṇḍagarbhiṇīṃ vyomavyāpinaḥ sarvatogateḥ /
parameśvarahaṃsasya śaktiṃ haṃsīm iva stumaḥ // 8

9 - Nirupādānasaṃbhāram abhittāv eva tanvate /
jagac citraṃ namas tasmai kalāślāghyāya śūline // 9

10 - Māyājalodarāt samyag uddhṛtya vimalīkṛtam /
śivajñānaṃ svato dugdhaṃ dehy ehi harahaṃsa naḥ // 10

11 - Ṣaṭpramāṇīparicchedabhedayoge'py abhedine /
paramārthaikabhāvāya baliṃ yāmo bhavāya te // 11

12 - Api paśyema gambhīrāṃ pareṇa jyotiṣābhitaḥ /
unmṛṣṭatamasaṃ ramyām antar bhava bhavadguhām // 12

13 - Namas tebhyo 'pi ye somakalākalitaśekharam /
nāthaṃ svapne 'pi paśyanti paramānandadāyinam // 13

14 - Bhagavan bhava bhāvatkaṃ bhāvaṃ bhāvayituṃ ruciḥ /
punarbhavabhayocchedadakṣā kasmai na rocate // 14

15 - Yāvajjīvaṃ jagannātha kartavyam idam astu naḥ /
tvatprasādāt tvadekāgramanaskatvena yā sthitiḥ // 15

16 - Śākhāsahasravistīrṇavedāgamamayātmane /
namo 'nantaphalotpādakalpavṛkṣāya śambhave // 16

17 - Vāṅmanaḥkāyakarmāṇi viniyojya tvayi prabho /
tvanmayībhūya nirdvandvāḥ kac cit syāmāpi karhi cit // 17

18 - Jagatāṃ sargasaṃhāratattaddhitaniyuktiṣu /
ananyāpekṣasāmarthyaśāline śūline namaḥ // 18

19 - Vyatītaguṇayogasya mukhyadhyeyasya dhūrjaṭeḥ /
nāmāpi dhyāyatāṃ dhyānaiḥ kim anyālambanaiḥ phalam // 19

20 - Namo namaḥ śivāyeti mantrasāmarthyam āśritāḥ /
ślāghyās te śāmbhavīṃ bhūtim upabhoktuṃ ya udyatāḥ // 20

21 - Kaḥ panthā yena na prāpyaḥ kā ca vāṇ nocyase yayā /
kiṃ dhyānaṃ yena na dhyeyaḥ kiṃ vā kiṃ nāsi yat prabho // 21

22 - Arcito 'yam ayaṃ dhyāta eṣa toṣita ity ayam /
rasaḥ srotaḥsahasreṇa tvayi me bhava vardhatām // 22

23 - Namo niḥśeṣadhīpatrimālālayamayātmane /
nāthāya sthāṇave tubhyaṃ nāgayajñopavītine // 23

24 - Ajñānatimirasyaikam auṣadhaṃ saṃsmṛtis tava /
bhava tattatpradānena prasādaḥ kriyatāṃ mayi // 24

25 - Nama īśāya niḥśeṣapuruṣārthaprasādhakaḥ /
praṇantavyaḥ praṇāmo'pi yadīya iha dhīmatām // 25

26 - Magnair bhīme bhavāmbhodhau nilaye duḥkhayādasām /
bhakticintāmaṇiṃ śārvaṃ tataḥ prāpya na kiṃ jitam // 26

27 - Nirāvaraṇanirdvandvaniścalajñānasaṃpadām /
jñeyo 'si kila ke ' py ete ye tvāṃ jānanti dhūrjaṭe // 27

28 - Nirguṇo 'pi guṇajñānāṃ jñeya eko jayaty ajaḥ /
niṣkāmo 'pi prakṛtyā yaḥ kāmanānāṃ paraṃ phalam // 28

29 - Śrīratnāmṛtalābhāya kliṣṭaṃ yatra na kaiḥ suraiḥ /
tatkṣīrodadamaiśvaryaṃ tavaiva sahajaṃ vibho // 29

30 - Namo bhaktyā nṛṇāṃ muktyai bhavate bhava te 'vate /
smṛtyā nutyā ca dadate śambhave śaṃ bhave 'bhave // 30

31 - Sarvajñaḥ sarvakṛt sarvam asīti jñānaśālinām /
vedyaṃ kiṃ karma vā nātha nānantyāya tvayārpyate // 31

32 - Icchāyā eva yasyeyat phalaṃ lokatrayātmakam /
tasya te nātha kāryāṇāṃ ko vetti kiyatī gatiḥ // 32

33 - Brahmādayo 'pi tad yasya karmasopānamālayā /
upary upari dhāvanti labdhuṃ dhāma namāmi tam // 33

34 - Ayaṃ brahmā mahendro 'yaṃ sūryācandramasāv imau /
iti śaktilatā yasya puṣpitā pātv asau bhavaḥ // 34

35 - Bhramo na labhyate yasya bhrāntāntaḥkaraṇair api /
dūragair api yasyānto durgamas taṃ stumo mṛḍam // 35

36 - Namaḥ stutau smṛtau dhyāne darśane sparśane tathā /
prāptau cānandavṛndāya dayitāya kapardine // 36

37 - Kiṃ smayeneti matvāpi manasā parameśvara /
smayena tvanmayo 'smīti māmi nātmani kiṃ mudā // 37

38 - Cintayitvāpi kartavyakoṭīś cittasya cāpalāt /
viśrāmyan bhava bhāvatkacittānande rame bhṛśam // 38

39 - Sūkṣmo 'si cet trilokīyaṃ kalāmātraṃ kathaṃ tava /
sthūlo 'tha kiṃ sudarśo na brahmādibhir api prabho // 39

40 - Vācya eṣāṃ tvam eveti nābhaviṣyad idaṃ yadi /
kaḥ kleśaṃ deva vāgjāleṣv akariṣyat sudhīs tadā // 40

41 - Krameṇa karmaṇā kena kayā vā prajñayā prabho /
dṛśyo 'sīty upadeśena prasādaḥ kriyatāṃ mama // 41

42 - Namo nirupakāryāya trailokyaikopakāriṇe /
sarvasya spṛhaṇīyāya niḥspṛhāya kapardine // 42

43 - Aho kṣetrajñatā seyaṃ kāryāya mahate satām /
yayānantaphalāṃ bhaktiṃ vapanti tvayy amī prabho // 43

44 - Mahatīyam aho māyā tava māyin yayāvṛtaḥ /
tvaddhyānanidhilābhe 'pi mugdho lokaḥ ślathāyate // 44

45 - Ārambhe bhava sarvatra karma vā karaṇādi vā /
viśvam astu svatantras tu kartā tatraikako bhavān / 45

46 - Triguṇatriparispandadvandvagrastaṃ jagattrayam /
uddhartuṃ bhavato 'nyasya kasya śaktiḥ kṛpātha vā // 46

47 - Doṣo ' pi deva ko doṣas tvām āptuṃ yaḥ samāsthitaḥ /
guṇo 'pi ca guṇaḥ ko nu tvāṃ nāptuṃ yaḥ samāsthitaḥ // 47

47 *bis* - Rāgo 'py astu jagannātha mama tvayy eva yaḥ sthitaḥ /
lobhāyāpi namas tasmai tvallābhālambanāya me // 47

48 - Aho mahad idam karma deva tvadbhāvanātmakam /
ābrahmakrimi yasmin no muktaye 'dhikriyeta kaḥ // 48

49 - Ārambhaḥ sarvakāryāṇāṃ paryantaḥ sarvakarmaṇām /
tadantarvṛttayaś citrās tavaiveśa dhiyaḥ pathi // 49

50 - Yāvad uttaram āsvādasahasraguṇavistaraḥ /
tvadbhaktirasapīyūṣān nātha nānyatra dṛśyate // 50

51 - Upasaṃhṛtakāmāya kāmāyatim ātanvate /
avataṃsitasomāya somāya svāmine namaḥ // 51

52 - Kim aśaktaḥ karomīti sarvatrānadhyavasyataḥ /
sarvānugrāhikā śaktiḥ śāṅkarī śaraṇaṃ mama // 52

53 - Guṇātītasya nirdiṣṭaniḥśeṣātiśayātmanaḥ /
labhyate bhava kutrāṃśe paraḥ pratinidhis tava // 53

54 - Nirdvandve nirupādhau ca tvayy ātmani sati prabho /
vayaṃ vañcyāmahe 'dyāpi māyayāmeyayā tava // 54

55 - Aṇimādiguṇāvāptiḥ sadaiśvaryaṃ bhavakṣayaḥ /
amī bhava bhavadbhaktikalpapādapapallavāḥ // 55

56 - Yā yā dik tatra na kvāsi sarvaḥ kālo bhavanmayaḥ /
iti labdho ' pi karhi tvaṃ lapsyase nātha kathyatām // 56

57 - Namaḥ prasannasadvṛttamānasaikanivāsine /
bhūribhūtisitāṅgāya mahāhaṃsāya śambhave // 57

58 - Hṛtoddhatatamas tāntiḥ pluṣṭāśeṣabhavendhanā /
tvadbodhadīpikā me 'stu nātha tvadbhaktidīpikā // 58

59 - Visṛṣṭānekasadbījagarbhaṃ trailokyanāṭakam /
prastāvya hara saṃhartuṃ tvattaḥ ko ' nyaḥ kaviḥ kṣamaḥ // 59

60 - Namaḥ sadasatāṃ kartum asattvaṃ sattvam eva vā /
svatantrāyāsvatantrāya vyayaiśvaryaikaśāline // 60

61 - Trailokye 'py atra yo yāvān ānandaḥ kaś cid īkṣyate /
sa bindur yasya taṃ vande devam ānandasāgaram // 61

62 - Aho brahmādayo dhanyā ye vimuktānyasaṃkatham /
namo namaḥ śivāyeti japanty āhlādavihvalāḥ // 62

63 - Niṣkāmāyāpi kāmānām anantānāṃ vidhāyine /
anāditve 'pi viśvasya bhoktre bhava namo ' stu te // 63

64 - Stumas tribhuvanārambhamūlaprakṛtim īśvaram /
lipseran nopakāraṃ ke yataḥ saṃpūrṇadharmaṇaḥ // 64

65 - Mahatsv apy arthakṛcchreṣu mohaughamalinīkṛtāḥ /
smṛte yasmin prasīdanti matayas taṃ śivaṃ stumaḥ // 65

66 - Prabho bhavata eveha prabhuśaktir abhaṅgurā /
yadicchayā pratāyete trailokyasya layodayau // 66

67 - Kukarmāpi yam uddiśya devaṃ syāt sukṛtaṃ param /
sukṛtasyāpi saukṛtyaṃ yato ' nyatra na so 'si bhoḥ // 67

68 - Eṣa muṣṭyā gṛhīto 'si dṛṣṭa eṣa kva yāsi naḥ /
iti bhaktirasādhmātā dhanyā dhāvanti dhūrjaṭim // 68

69 - Stumas tvām ṛgyajuḥsāmnāṃ śukrataḥ parataḥ param /
yasya vedātmikājñeyam aho gambhīrasundarī // 69

70 - Vidhir ādis tathānto 'si viśvasya parameśvara /
dharmagrāmaḥ pravṛtto yas tvatto na sa kuto bhavet // 70

71 - Namas te bhavasaṃbhrāntabhrāntim udbhāvya bhindate /
jñānānandaṃ ca nirdvandvaṃ deva vṛtvā vivṛṇvate // 71

72 - Yasyāḥ prāpyeta paryantaviśeṣaḥ kair manorathaiḥ /
māyām ekanimeṣeṇa muṣṇaṃs tāṃ pātu naḥ śivaḥ // 72

73 - Vairāgyasya gatiṃ gurvīṃ jñānasya paramāṃ śriyam /
naiḥspṛhyasya parāṃ koṭiṃ bibhratāṃ tvaṃ prabho prabhuḥ // 73

74 - Brahmaṇo 'pi bhavān brahma kasya neśas tvam īśituḥ /
jagatkalyāṇakalyāṇaṃ kiyat tvam iti vetti kaḥ // 74

75 - Kim anyair bandhubhiḥ kiṃ ca suhṛdbhiḥ svāmibhis tathā /
sarvasthāne mameśa tvaṃ ya uddhartā bhavārṇavāt // 75

76 - Jayanti mohamāyādimalasaṃkṣālanakṣamāḥ /
śaivayogabalākṛṣṭā divyapīyūṣavipruṣaḥ // 76

77 - Gāyatryā gīyate yasya dhiyāṃ tejaḥ pracodakam /
codayed api kac cin naḥ sa dhiyaḥ satpathe prabhuḥ // 77

78 - Aṣṭamūrte kim ekasyām api mūrtau na naḥ sthitim /
śāśvatīṃ kuruṣe yad vā tuṣṭaḥ sarvaṃ kariṣyasi // 78

79 - Vastutattvaṃ padārthānāṃ prāyeṇārthakriyākaram /
bhavatas tv īśa nāmāpi mokṣaparyantasiddhidam // 79

80 - Muhur muhur jagaccitrasyānyānyāṃ sthitim ūhitum /
śaktir yā te tayā nātha ko manasvī na vismitaḥ // 80

81 - Duṣkaraṃ sukarīkartuṃ duḥkhaṃ sukhayituṃ tathā /
ekavīrā smṛtir yasya taṃ smarāmaḥ smaradviṣam // 81

82 - Jayanti gītayo yāsāṃ sa geyaḥ parameśvaraḥ /
yannāmnāpi mahātmānaḥ kīryante pulakāṅkuraiḥ // 82

83 - Bhavān iva bhavān eva bhaved yadi paraṃ bhava /
svaśaktivyūhasaṃvyūḍhatrailokyārambhasaṃhṛtiḥ // 83

84 - Mantro 'si mantraṇīyo ' si mantrī tvattaḥ kuto ' paraḥ /
sa mahyaṃ dehi taṃ mantraṃ tvanmantraḥ syāṃ yathā prabho // 84

85 - Bhārūpaḥ satyasaṃkalpas tvam ātmā yasya so'py aham /
saṃsārīti kim īśaiṣa svapnaḥ so 'pi kutas tvayi // 85

86 - Tadabhaṅgi tadagrāmyaṃ tadekam upapattimat /
tvayi karmaphalanyāsakṛtām aiśvaryam īśa yat // 86

87 - Kṣamaḥ kāṃ nāpadaṃ hantuṃ kāṃ dātuṃ saṃpadaṃ na vā /
yo 'sau sa dayito 'smākaṃ devadevo vṛṣadhvajaḥ // 87

88 - Māyāmayamalāndhasya divyasya jñānacakṣuṣaḥ /
nirmalīkaraṇe nātha tvadbhaktiḥ param āñjanam // 88

89 - Nirbhayaṃ yadyadānandamayam ekaṃ yadavyayam /
padaṃ dehy ehi me deva tūrṇaṃ tat kiṃ pratīkṣase // 89

90 - Aho nisargagambhīro ghoraḥ saṃsārasāgaraḥ /
aho tattaraṇopāyaḥ paraḥ ko 'pi maheśvaraḥ // 90

91 - Namaḥ kṛtakṛtāntānta tubhyaṃ madanamardine /
mastakanyastagaṅgāya yathāyuktārthakāriṇe // 91

92 - Aiśvaryajñānavairāgyadharmebhyo 'py upari sthitim /
nātha prārthayamānānāṃ tvadṛte kā parā gatiḥ // 92

93 - Tvayy anicchati kaḥ śambho śaktaḥ kubjayituṃ tṛṇam /
tvadicchānugṛhītas tu vahed brāhmīṃ dhuraṃ na kaḥ // 93

94 - Harapraṇatimāṇikyamukuṭotkaṭamastakāḥ /
nameyuḥ kaṃ paraṃ kaṃ vā namayeyur na dhīdhanāḥ // 94

95 - Sarvavibhramanirmokaniṣkampam amṛtahradam /
bhavajjñānāmbudher madhyam adhyāsīyāpi dhūrjaṭe // 95

96 - Citraṃ yac citradṛṣṭo' pi manorathagato ' pi vā /
paramārthaphalaṃ nātha paripūrṇaṃ prayacchasi // 96

97 - Ko guṇair adhikas tvattaḥ tvattaḥ ko nirguṇo 'dhikaḥ /
iti nātha numaḥ kiṃ tvāṃ kiṃ nindāmo na manmahe // 97

98 - Kīrtane 'py amṛtaughasya yat prasatteḥ phalaṃ tava /
tat pātum api ko 'nyo 'laṃ kim u dātuṃ jagatpate // 98

99 - Niḥśeṣaprārthanīyārthasārthasiddhinidhānataḥ /
tvattas tvadbhaktim evāptuṃ prārthaye nātha sarvathā // 99

100 - Namas trailokyanāthāya tubhyam bhava bhavajjuṣām /
trilokīnāthatādānanirvināyakaśaktaye // 100

101 - Niḥśeṣakleśahānasya hetuḥ ka iti saṃśaye /
svāmin so 'sīti niścitya kas tvāṃ na śaraṇaṃ gataḥ // 101

102 - Bhuktvā bhogān bhavabhrāntiṃ hitvā lapsye paraṃ padam /
ity āśaṃseha śobheta śambhau bhaktimataḥ param // 102

103 - Nātha svapne 'pi yat kuryāṃ brūyāṃ vā sādhv asādhu vā /
tvadadhīnatvadarpeṇa sarvatrātrāsmi nirvṛtaḥ // 103

104 - Jyotiṣām api yaj jyotis tatra tvaddhāmni dhāvataḥ /
cittasyeśa tamaḥsparśo manye bandhyātmajānujaḥ // 104

105 - Manye nyastapadaḥ so ' pi kṣemye mokṣasya vartmani /
manorathaḥ sthito yasya seviṣye śivam ity ayam // 105

106 - Sthityutpattilayair lokatrayasyopakriyāsv iha /
ekaiveśa bhavacchaktiḥ svatantraṃ tantram īkṣate // 106

107 - Trilokyām iha kas trātas tritāpyā nopatāpitaḥ /
tasmai namo 'stu te yas tvaṃ tannirvāṇāmṛtahradaḥ // 107

108 - Kṛtrimāpi bhavadbhaktir akṛtrimaphalodayā /
niśchadmā ced bhaved eṣā kiṃ phaleti tvayocyatām // 108

109 - Tac cakṣur īkṣyase yena sā gatir gamyase yayā /
phalaṃ tad aja jātaṃ yat tvatkathākalpapādapāt // 109

110 - Śreyasā śreya evaitad upari tvayi yā sthitiḥ /
tadantarāyahṛtaye tvam īśa śaraṇaṃ mama // 110

111 - Aho svādutamaḥ śarvasevāśaṃsāsudhārasaḥ /
kutra kālakalāmātre na yo navanavāyate // 111

112 - Muhur muhur aviśrāntas trailokyaṃ kalpanāśataiḥ /
kalpayann api ko 'py eko nirvikalpo jayaty ajaḥ // 112

113 - Malatailāktasaṃsāravāsanāvartidāhinā /
jñānadīpena deva tvāṃ kadā nu syām upasthitaḥ // 113

114 - Nimeṣam api yady ekaṃ kṣīṇadoṣe kariṣyasi /
padaṃ citte tadā śambho kiṃ na saṃpādayiṣyasi // 114

115 - Dhanyo 'smi kṛtakṛtyo 'smi mahān asmīti bhāvanā /
bhavet sālambanā tasya yas tvadālambanaḥ prabho // 115

116 - Śubhāśubhasya sarvasya svayaṃ kartā bhavān api /
bhavadbhaktis tu jananī śubhasyaiveśa kevalam // 116

117 - Prasanne manasi svāmin kiṃ tvaṃ niviśase kim u /
tvatpraveśāt prasīdet tad iti dolāyate janaḥ //

118 - Niścayaḥ punar eṣo 'tra tvadadhiṣṭhānam eva hi /
prasādo manasaḥ svāmin sā siddhis tat paraṃ padam // 117-118

119 - Vacaś cetaś ca kāryaṃ ca śarīraṃ mama yat prabho /
tvatprasādena tad bhūyād bhavadbhāvaikabhūṣaṇam // 119

120 - Stavacintāmaṇiṃ bhūrimanorathaphalapradam /
bhaktilakṣmyālayaṃ śambhor bhaṭṭanārāyaṇo vyadhāt // 120

(Fin)

LE STAVACINTĀMAṆI DE BHAṬṬANĀRĀYAṆA

« De l'océan de son propre cœur ruisselait la louange du Seigneur. Alors Nārāyaṇa a extrait le nectar qu'il a baratté avec fougue, se servant à cet effet de la montagne de la discrimination. »[1]

Dès le début de l'hymne, Bhaṭṭanārāyaṇa définit le thème que développe son Stavacintāmaṇi : l'union amoureuse et totale de Śiva (Parāvāk ou Parameśvara) et de l'énergie (Paśyantī) à laquelle le poète s'identifie. C'est de cette union qu'il voudrait prendre conscience jusque dans ses occupations journalières.[2]

1

Gloire à Parameśvara, le Seigneur suprême : Sa grandeur faite de félicité resplendit grâce à Paśyantī à la douce parole qui, sitôt vue, captive son cœur.

Paśyantī, l'énergie de la Parole, contemple pour la première fois son époux, Parameśvara ; comme celui-ci, au même instant, pose son regard sur elle, cette contemplation mutuelle ravit son cœur. Dès qu'il la regarde, il l'aime comme il s'aime lui-même. Et sa beauté à elle dépend entièrement de ce premier regard qui est amour et sur lequel toute vie mystique repose. De son côté, elle ne le contemple et ne l'aime vraiment que parce qu'elle est en Lui.

Paśyantī, d'autre part, fait resplendir la Majesté divine, car sa voix[3] est si douce et mélodieuse qu'elle glorifie éternellement la grandeur du Verbe dont elle fait jaillir une félicité débordante. En effet, louant Śiva par Śiva même, Paśyantī qui baigne dans la gloire est seule apte à célébrer son Bien-aimé en révélant Śiva à Śiva même[4].

C'est ce chant de louange que Nārāyaṇa a reçu intérieurement de la Déesse de la parole et qu'il veut à son tour nous transmettre après avoir pris part au banquet des célestes harmonies. Ne faisant plus qu'un avec Śiva, sa voix sera profonde et douce comme celle de Paśyantī.

1. Stance d'introduction de Kṣemarāja. De son commentaire nous donnons tantôt un extrait tantôt une paraphrase, ajoutant à l'occasion nos propres explications.

2. Utpaladeva aspire lui aussi à la transfiguration du saint aux énergies divinisées et tend, comme Bhaṭṭa, à l'état théopathique.

3. *Gir-* désigne aussi bien voix que parole.

4. Ce qui vaut pour Paśyantī vaut également pour l'homme divinisé.

Les philosophes du système Svātantrya distinguent quatre aspects de la Parole :

1. — *Parāvāk,* le Verbe ou Je absolu, représenté ici par Parameśvara, est l'unité parfaite de la Conscience[1] ; pur et libre par essence, on le considère comme la source première encore indifférenciée *(nirvikalpa)* des énergies du langage. *Camatkāra,* prise de conscience émerveillée de soimême, le caractérise.

2. — *Paśyantī.* Parāvāk se projette en Paśyantī, l'énergie du Verbe, première étape dans l'émanation de la parole. On la nomme Paśyantī, contemplatrice, parce qu'elle prend intensément conscience, bien que d'une façon intuitive et indivise, de l'univers qui va apparaître en Parameśvara.

A ce stade de premier ébranlement[2] où l'accent pèse sur le sujet voyant, il n'existe en Paśyantī qu'un désir très subtil de se différencier en énergies phonématiques.

3. — *Madhyamā.* Au troisième stage de *vāk,* elle devient la parole toute intérieure « intermédiaire » entre Paśyantī et le langage articulé du plan de l'illusion *(māyā).* Sujet et objet se font équilibre et la différenciation en signifiant et signifié commence à se révéler, restreignant ainsi la liberté et la plénitude de la Conscience originelle.

4. *Vaikharī.* Ce qui n'avait qu'un substrat, la pensée, et se développait au seul niveau de la construction mentale et de la connaissance, devient *vaikharī,* parole ordinaire perceptible à l'oreille, et dans laquelle signifiant et signifié sont entièrement distincts ; le signifié représente les objets matériels de l'univers engendrés par la parole.

Tandis que Paśyantī relève de l'énergie de volonté *(icchā)* et *madhyamā* de l'énergie cognitive, *vaikharī* appartient à l'activité, c'est le langage associé au corps et à ses organes.

Bhaṭṭanārāyaṇa, ne pouvant chanter l'indicible Parāvāk ou Parameśvara, va célébrer l'énergie Paśyantī, étroitement unie à Śiva mais non entièrement identique à Lui, sinon elle serait ineffable comme Lui. « La fusion de Śiva et de l'énergie, d'après le Mālinīvijayatantra, surgit chez celui qui, éclairé par son Maître, ne pense à rien » (II. 23). C'est la voie du *nirvikalpa* dénommée « propre à Śiva », voie suprême du héros[3] : après avoir exclu les pensées dualisantes, concentré sur son identité à l'univers, il atteint la souveraineté dès que s'efface la nature limitée et asservie. Il s'élève ainsi de la parole déterminée à la parole indifférenciée, par identification à l'énergie parfaitement reconnue, la Paśyantī du Seigneur.

2

Lui dont l'épanouissement est prospérité, compassion, compréhension, félicité suprême, efficience, et dont la majesté fulgure de Connaissance, gloire à Lui, l'Invincible !

1. Il est à la fois *prakāśa* et *vimarśa.*

2. *Parispanda,* premier mouvement de la volonté qui se tourne vers l'objectivité bien que baignant encore dans la subjectivité absolue *(pūrṇāhantā).*

3. Cf. Utp. I. P. IV. II, vol. II, p. 265 et le passage du Jñānagarbha cité par Kṣemarāja pour illustrer la voie de Śiva, traduit ici p. 40.

La strophe précédente célébrait Śiva, maître de l'énergie, adoré dans la voie suprême *(śāmbhavopāya)* ; celle-ci traite de l'énergie même, essence du Seigneur, en ses déploiements variés, saisie dans la voie immanente de l'énergie *(śāktopāya)* où Śiva n'est plus adoré pour lui-même mais pour ses énergies.

On reconnaît dans les énergies énumérées les cinq énergies classiques du système Trika : la prospérité *(śrī)* désigne ici la Conscience *(cit)*, paroi lumineuse sur laquelle s'étale le cosmos ; la compassion *(dayā)* équivaut à la volonté *(icchā)* ou grâce ; *bodha* et *ānanda* correspondent respectivement à la connaissance *(jñāna)* et à la félicité *(ānanda)* ; enfin l'efficience *(saṃpad)* à l'activité *(kriyā)*.

Śiva ne peut être vaincu, car il transcende l'univers et triomphe de toute chose. Sa grandeur et sa toute-puissance cosmiques resplendissent au moment où jaillit l'intuition « je suis le Tout » pour celui qui, bien absorbé en Lui, possède la connaissance immaculée *(śuddhavidyā)* dans laquelle s'harmonisent les énergies subjective et objective pleinement manifestées.

3

Hommage à Śaṅkara, lumière infinie dont l'essence est pure ambroisie, océan de lait qui s'étale en vagues de différenciation et (reflue) dans la Conscience indifférenciée.

« Hommage signifie pour nous humilité et abandon *(prahvatā)* à Parameśvara lorsqu'on se voue exclusivement à Lui par l'esprit, la parole et le corps. » [1]. Kṣemarāja glose *namas* par *samāveśa*, absorption en Śaṅkara, le Seigneur qui accorde la paix. L'océan de lait est Paramaśiva, l'absolu, qui contient *nāda* et *bindu* ; transparent, masse de lumière et de félicité, il déploie et reploie les multiples catégories en un flux montant et en un reflux apaisé, où alternent la prise de conscience différenciée *(nāda)* et la conscience indifférenciée *(bindu)*, c'est-à-dire *vimarśa* et *prakāśa*, l'énergie et Śiva[2]. *Bindu*, goutte d'une blancheur et d'une luminosité éclatantes, point sans étendue, désigne Śiva tandis que *nāda* est l'énergie, source du mouvement océanique et retentissement vibrant, ou résonance originelle.

Ces trois premières stances contiennent, d'après Kṣemarāja, une allusion à la famille de Nārāyaṇa dont le grand-père se nommait Parameśvara, le père Aparājita, la mère Śrīdayā, et le frère aîné Śaṅkara. Elles célèbrent encore, chacune à tour de rôle, la triade à laquelle le Trika doit son nom : Śiva, l'énergie et l'individu. D'abord réalisé sur le plan de la volonté *(icchā)*, Śiva l'est ensuite sur le plan de la connaissance et enfin sur celui de l'activité. Telle est la réalisation de Śiva au cours de tous les états que le poète va maintenant chanter :

4

Nous Te haïssons, nous Te louangeons, nous nous consacrons à Toi (par une formule mystique), ô Époux de la Mère ! Dans

1. Abhinavagupta I. P. v. I. I.1, p. 6, l. 3.

2. Cf. Un quatrain de Lallā (śl. 15) éclaire ce śloka ; *anāhata*, le Son principe de vacuité absolue qui n'a ni nom, ni couleur, ni lignée, se transforme en *nāda*, énergie et en *bindu*, Śiva, lorsqu'il devient conscient de soi.

l'excès de (Ta) tendresse, Tu nous supportes en nous pénétrant parfaitement.

Utpaladeva reprend un thème identique : « Tryambaka est mon Père, Bhavanī est ma Mère, il n'existe pas de second... » Prabhu est le père, la pure Conscience qui accorde la grâce et Parāśakti, la toute-puissante énergie, la mère. Et pourtant l'essence suprême est l'Un-sans-second (XIX. 17).

Śiva est le père universel qui porte et maintient les hommes en leur accordant sa grâce ; '*viṣvak*'[1], de toutes parts, en les pénétrant, au cours de leurs activités et de leurs états psychologiques variés, tels l'amour, la haine, la louange et autres. Parce que Śiva leur est très cher, ils sont toujours absorbés en lui, objet exclusif de leurs sentiments et de leurs désirs. Lui, de son côté, les aime intensément comme le dit la Bhagavadgītā qui, parmi les adorateurs du Seigneur, distingue le *jñānin* concentré, tout à son amour *(bhakti)* : « Je suis excessivement cher au *jñānin* et lui aussi m'est cher. »

La haine à l'égard de Śiva témoigne d'un amour vivant et intense et n'a rien d'une imperfection[2]. Peut-être faut-il y voir une allusion aux deux aspects de Śiva, l'effroyable *(ghora)* et l'aimable *(śānta)*. Si la haine pour Śiva permet de l'atteindre, qu'elle soit la bienvenue, haï et haïsseur ne faisant qu'un.

5

Lui qui se dérobe au contact des objets, qui produit l'ambroisie en surabondance, et dont se dissipe la forme illusoire, hommage à (Lui) Śambhu, l'Omniprésent[3] !

Bhaṭṭa Nārāyaṇa traite maintenant de la haute étape mystique de pure connaissance : l'énergie d'illusion y est en voie de disparition et, à mesure que s'effacent les résidus innombrables des expériences passées, l'association avec les objets sensibles s'atténue et Śiva se révèle en son essence véritable[4].

Le poète saisit ici sur le vif le moment ultime de purification où la *māyā*, d'énergie asservissante qu'elle était pour l'homme dupe de ses prestiges, n'est plus qu'un instrument dont il joue librement, à l'image de Śiva. Comme le soleil apparaît dès que les nuages obscurcissants tombent en lambeaux, Śiva se manifeste en son omniprésence, aussitôt que l'illusion se détache de lui.

L'ambroisie que Śambhu « le Bienfaisant » fait surgir de l'océan céleste ne peut-être produite sans un contact et pourtant Śiva n'est jamais soumis au moindre contact, l'*amṛta* n'étant autre que son essence sans dualité.

Śiva, qui vient d'être reconnu dans le Soi, va l'être dans le cosmos au cours des strophes suivantes :

1. Lire *viṣvak* de préférence à *viśva*.

2. D'après Kṣemarāja qui cite à l'appui le śl. 47. Faut-il voir dans ce mari de sa mère, tant haï et tant aimé à la fois, un complexe d'Œdipe ? Cf. Ut. X. 14 : Śiva nous porte et nous protège, nous qui sommes identiques à lui.

3. A noter l'opposition poétique *vibhave-śambhave*.

4. *Śuddhavidyā* jaillit au summum de la voie de l'énergie lorsque, l'illusion étant conquise, les *vāsanā* ont entièrement disparu.

6

Indifférencié même dans les objets différenciés et indivisé dans les divisions mêmes, nous saluons le Seigneur suprême, cette Essence commune à tous.

Bhaṭṭanārāyaṇa décrit la forme universelle dans laquelle il s'absorbe profondément. Forme universelle, apanage du Seigneur, pure conscience immuable ou Je plénier, elle conserve toujours sa nature indifférenciée dans les êtres individuels, les catégories, les mondes, l'ensemble des délimitations spatiales, tout comme elle perdure indestructible dans le temps, alors même qu'elle revêt l'aspect d'états passagers, veille, sommeil, naissance, mort, création et destruction de l'univers...

Ceux qui vénèrent cette essence immortelle doivent la percevoir en toute chose comme sa forme générique, à savoir divinité morte dans un cadavre, genre dans l'individu, et remplissant également tous les individus.

7

Ce pilier plus ténu même que la demi-more ultime au-dessus de la syllabe *AUM* mais aussi plus grand que l'œuf (cosmique) du Brahmā et dont la caractéristique est de n'en point avoir, hommage à Lui[1] !

Dans les āgama, Śiva est fréquemment célébré sous le nom de *sthāṇu*, ferme pilier, tronc d'arbre, ou encore *liṅga*, colonne de feu, symboles divers de la Conscience immuable soutenant le cosmos dont elle forme l'axe. C'est à ce pilier lumineux, ou *liṅga* flamboyant, que fait allusion le verset 35.

Sur le plan mystique, l'axe devient la colonne intérieure et subtile qui se dresse bien droite au centre du corps, en tant que voie dynamique de la divine énergie *(suṣumnā nāḍī)*, et qui se manifeste en onze mores *(mātrā)* dès que l'on se concentre sur la syllabe *AUM*. Les trois premières étapes *(a+U+M)* relèvent de la parole ordinaire *(vaikharī)* et contiennent chacune une more. Le point et la demi-lune sur la syllabe *(bindu* et *ardhacandra)* appartiennent au son subtil *(madhyamā)* ; puis avec les six énergies très subtiles nommées *nāda, nādānta, nirodhinī, śakti*, l'omnipénétrante et enfin *samanā*, l'égale, on accède au domaine de *paśyantī*. C'est avec *nirodhinī*, l'obstructrice, que commencent les demi-mores *(ardhamātrā)*, tandis que la more ultime *(ūrdhvamātrā)* désigne *samanā*. Par-delà règne *unmanā*[2], Essence du Seigneur identique au Verbe suprême *(parāvāk)*. C'est là le pilier indicible et immuable, plus subtil encore que *samanā*[3], l'énergie équilibrée, et plus vaste aussi que l'œuf de Brahmā, l'univers entier. La sphère de Brahmā[4] s'étend jusqu'à la sphère de l'énergie, sa cause.

1. Premier hémistiche cité par Abhinavagupta, P. T. v., p. 202.

2. C'est *śuddhavidyā* du śl. 2. Voir à son sujet S. S. v. III. 7 et la citation du Svacchanda IV. 393-397.

3. Cf. notre traduction du V. B. p. 89 et Introd., p. 48 sqq.

4. Au sujet des quatre sphères *(aṇḍa)*, cf. Paramārthasāra d'Abhinavagupta śl. 4 et notre Introd., p. 28 sqq.

La strophe suivante nous montre précisément cette énergie sous l'image de *Haṃsī*, porteuse de l'œuf cosmique :

8

Nous chantons l'Énergie : elle porte en elle l'œuf de Brahmā, telle *Haṃsī*, (la compagne) du Cygne céleste, le Seigneur suprême qui, omniprésent, envahit le firmament.

Le poète s'abîme en Śiva qui, uni à son énergie divine, forme ainsi avec elle le couple *prakāśa-vimarśa :* d'une part, la *Lumière* emplissant l'éther de la conscience et de l'autre, l'énergie *unmanā*, décrite dans la strophe précédente qui, semblable à l'épouse du Cygne, le suit fidèlement, grosse de l'univers, l'œuf de Brahmā.

Haṃsa, le cygne, symbolise par sa pureté et son vol la libre essence de Śiva ; ou, comme chante Utpaladeva[1], « Śiva qui se joue dans l'esprit des saints, ce firmament », éther immaculé et sans limite sur lequel il vogue à son gré, ayant partout accès, sur les eaux du devenir comme dans l'espace subtil qui s'étend entre ciel et terre.

Le terme *haṃsa* a dans la pratique yoga un sens précis : c'est le chant du cygne que répète inlassablement le souffle à chaque inspiration et expiration : *haṃsa, haṃsa*[2]. Il désigne aussi le souffle central qui s'élève au *brahmarandhra* dès que les souffles inspiré et expiré sont en parfait équilibre ; il engendre alors une impression d'immensité souple et légère[3]. Enfin *haṃsa* joue un rôle ésotérique au cours de la transmission de maître à disciple, lorsque le maître pénètre dans le souffle du disciple afin de le purifier[4].

La femelle du cygne n'est autre que la libre énergie du Seigneur ; c'est elle, et elle seule, qui, bien apaisée et intériorisée, va projeter l'univers à l'extérieur s'acquittant ainsi d'une tâche très difficile :

9

En l'absence même d'un mur Il déploie la fresque d'un univers qui n'a ni cause ni instrument ! hommage à ce porteur du trident, dont l'art est admirable !

Le trident, arme de Śiva, symbolise ses trois énergies, volonté, connaissance et activité.

Abhinavagupta cite cette strophe en glosant la *kārikā* suivante d'Utpaladeva[5] : « Par leur volonté, et sans argile ni graine, des yogin fabriquent des jarres, etc. qui, douées d'une existence permanente, sont aptes à remplir leur fonction. » Et l'exégète explique : A la manière d'un yogin, le Seigneur

1. XIV. 19.
2. Sur ce souffle, voir V. B., p. 77 et p. 49 sq. S. S. v. III. 27, « avec *sa*, il sort, avec *ham*, il entre ».
3. Cf. V. B., Introd., p. 92, 169, 176.
4. Voir plus haut, p. 81.
5. I. P. II. IV. 10 *Yogināṃ api mṛdbīje vinaivecchāvaśena tat / ghaṭādi jāyate tattatsthirasvārthakriyākaram //* et comm. p. 151-3.

Mahādeva, cause unique de l'univers, assume lui-même des formes variées ; Lui seul resplendit lorsqu'il manifeste l'univers objectif comme un reflet dans le miroir de son Moi, ainsi que l'exprime la stance d'un ancien Maître. »[1]

Dans la *kārikā* 21, Utpaladeva précise que la volonté même du Seigneur, qui veut prendre l'aspect d'un pot ou d'une étoffe, est à la fois cause, agent et activité.

Si les causes matérielles et instrumentales dépendent de cet universel agent, Lui n'en dépend nullement. Par sa libre volonté, qui ne rencontre jamais d'obstacle, Il peint l'univers multicolore sans causes (telles l'illusion ou la nature) ni instruments (actes des hommes, *karman*). Comme un rêveur déroule ses rêves, Śiva déploie le monde sur le fond lumineux de sa propre Conscience et le fait miroiter de mille manières. Il mérite donc le titre d'artisan expert en son art.

Après avoir décrit la libre création du monde, l'auteur, afin de retourner à la source indifférenciée, implore l'aide de Śiva qui, sachant extraire la vérité du mensonge, peut mettre un terme à son activité créatrice d'illusion *(māyā)* :

10

Cette Sapience śivaïte immaculée que Tu as tirée tout entière des eaux de l'illusion, de Ton plein gré donne-nous ce lait ; viens à nous, ô Cygne Ravisseur !

Le cygne omniprésent qui se promenait dans l'éther lumineux de la Conscience[2] vogue maintenant sur l'étendue illimitée des eaux de l'illusion, sans en être souillé ; mieux encore, selon le mythe indien, il sait extraire de ces eaux, avec son bec, le lait qui s'y trouve intimement mêlé.

Il émerge des eaux en surmontant les sphères du corps, de la pensée et des autres limitations, et discrimine la non-dualité au sein même de la dualité. Il en tire habilement le lait de la pure Science qu'il verse dans les états psychiques en vue de dissimuler le corps et l'ego limité avec lesquels il se confondait comme le lait se mélange à l'eau.

Et la Connaissance portant sur sa propre identité à Śiva, il la purifie en la libérant des imprégnations inconscientes *(vāsanā)*, comme le cygne retire un lait sans eau ni poussière de l'océan de l'illusion.

Bhaṭṭanārāyaṇa prie Śiva de lui offrir ce lait sans qu'il ait à fournir le moindre effort.

La connaissance de Śiva ne s'éveille que si l'on renonce à sa propre individualité, le don divin et le don humain se répondent :

11

Même uni au différencié, que délimitent les six normes de la connaissance[3], Tu demeures indifférencié ; nous apportons l'offrande à Ta Réalité, seule réalisation de l'ultime Vérité.

1. C'est-à-dire Bhaṭṭanārāyaṇa dont il cite p. 153 le présent *śloka*.

2. Śl. 8.

3. *Pratyakṣa*, *anumāna*, *upamāna*, *arthāpatti*, *śabda* et *anupalabdhi* sont les six normes de connaissance du système Mīmāṃsā.

Bhaṭṭanārāyaṇa s'offre en victime à Śiva en se jetant dans le feu ardent de la Conscience bhairavienne qui consume les différenciations corporelles et subtiles : « Lorsqu'on verse en oblation dans le feu sacrificiel — ce réceptacle du grand vide — les éléments, les organes, les objets, y compris la pensée, voici la véritable oblation »[1]. Aussitôt le contingent disparu, l'essence *(bhāva)* seule subsiste.

Notons le rapprochement voulu entre *bhava* et *bhāva* : le premier désigne Śiva, Être total par contraste avec le second, Réalité spontanée, âme immuable et unique de la connaissance suprême ou Cœur des choses. *Bhava* correspond à *prakāśa*, Lumière éclairant tout, et *bhāva* à *vimarśa*, prise de conscience de soi, en tant que Réalité de la réalité ou Conscience de la conscience. Si cette Réalité paraît circonscrite par les six critères de la connaissance : sensation, inférence, analogie, présomption, révélation et perception de la non-existence, elle n'est pas ainsi limitée puisqu'elle est la lumière de la conscience indivise qui contient toutes les formes de la connaisance et qui éclaire ces critères mêmes.

Nārāyaṇa souhaite ardemment jouir de cette Essence au cours des états psychiques les plus variés :

12

Puissions-nous contempler Ta profonde caverne que La lumière suprême, dissipant en tous sens les ténèbres, embellit intérieurement[2], ô (universelle) Existence !

Le poète désire s'enfoncer profondément dans la caverne insondable de Śiva — son énergie créatrice d'illusion — perçue à la clarté de la lumière suprême *(prakāśa)* qui chasse les ténèbres de l'ignorance à l'extérieur comme à l'intérieur. Cette strophe insiste ainsi sur l'ambivalence de l'énergie, à la fois ténèbres stériles et asservissantes de l'illusion *(māyāśakti)* pour l'ignorant, et liberté *(svātantryaśakti)* pour l'être libéré.

Du point de vue de l'expérience mystique, Nārāyaṇa cherche à pénétrer dans les profondeurs inexplorées du cœur dont l'obscurité est féconde car c'est là que repose, en secret, le Sujet absolu, invisible à l'homme aveuglé par la dualité mais qui, au mystique, se révèle à la lueur abyssale de la torche de l'unité. Cette torche allumée à la flamme sacrificielle consume l'ego offert en sacrifice.

Il faut intrépidité et courage à l'homme pour s'aventurer dans la caverne du cœur afin de la purifier de ses résidus inconscients *(vāsanā)* et atteindre la volonté nue et la Conscience indifférenciée, qui est l'unité profonde sous-jacente à la mémoire, à l'intelligence et à la sensibilité.

La caverne, vidée de toutes ses distinctions, apparaît en sa capacité infinie et sous la forme d'une libre énergie, dès qu'elle se trouve éclairée « à l'intérieur des splendeurs divines » ; en d'autres termes, l'être entier, ainsi que ses facultés, s'épanouit pleinement et c'est dans ses profondeurs, celles du Soi, qu'au moment d'une illumination cosmique, il peut découvrir l'univers, la caverne se manifestant à lui comme le cœur même du cosmos.

1. V. B. śl. 149.
2. Intérieurement, c'est-à-dire d'après Kṣemarāja, dans la plénitude du Soi.

13

Hommage à ceux qui, fût-ce en rêve, voient le Seigneur au front orné du croissant de lune leur conférer la suprême béatitude !

Ceux qui en rêve perçoivent Śiva portant au sommet de la tête son emblème d'ambroisie, le croissant de lune[1], sont purifiés par cette apparition bénéfique.

A ce stade, Śiva a pénétré la subconscience du yogin qui a le sentiment continu de sa présence, non seulement dans le *samādhi*, mais aussi dans son sommeil. Durant ce sommeil spécifique nommé *yoganidrā* où le yogin ne perd pas conscience de la Réalité, Śiva se manifeste à lui à la jonction des souffles expiré et inspiré, au centre apaisé, et lui accorde ce qu'il désire[2].

14

O bienheureuse Existence ! cette aspiration à réaliser Ta Réalité si experte à déraciner la crainte des existences répétées, qui donc n'y aspire ?

Le poète se plaît à jouer sur *bhava, Bhava*[3], *bhāva,* opposant Śiva, Existence réelle et universelle *(Bhava)* à *bhava,* existences éphémères et douloureuses. Quant à *bhāva,* c'est le cœur épanoui au moment où la vie est transfigurée par Śiva.

L'extase qui, au verset 12, éclairait les états de veille *(vyutthāna)* et au 13 pénétrait la subconscience et les états de rêve *(svapna),* imprègne maintenant les couches inconscientes de la personnalité formées par les résidus des vies antérieures, ce terreau où s'enracine la peur des existences futures.

Seul un désir ardent peut anéantir cette peur. *Ruci,* dont Nārāyaṇa se sert ici de façon significative, ne connote pas un désir ordinaire mais un penchant mystique de l'être entier. Abhinavagupta le définit comme « une libre volonté que ne restreint aucun but »[4] et, Maheśvara, comme un attrait qui permet de discriminer le bien du mal : « Ce pour quoi, dit-il, on éprouve de l'attirance, c'est là ce qu'il faut accepter et ce pour quoi on ne ressent aucun attrait *(ruci),* voilà ce qu'il faut repousser. »[5] *Ruci* désigne donc une inclination profonde et spontanée du cœur vers le Soi ou la Réalité.

Ceux qui sous l'excès d'amour sont irrésistiblement attirés par Śiva méritent d'être honorés puisque tout est contenu dans ce désir éperdu. Qui alors ne serait attiré par cette amoureuse attraction ? Tous veulent posséder ce désir, mais ils n'ont en fait que le désir du désir ; rares sont les êtres qui ont le désir de la Réalité ; la grâce seule fait naître chez l'homme un pareil désir. Dès qu'elle apparaît, la Réalité anéantit les derniers vestiges de l'existence phénoménale.

1. *Kalā,* seizième portion du cercle lunaire.
2. Voir la S. K. śl. 34 et le commentaire de Kṣemarāja.
3. Que nous rendons ici par l'emploi d'une majuscule.
4. *Svatantrayā vā icchayā rucirūpayā evaṃ kuryāt...* I. P. v. II. III 4-5, vol. II, p. 90, l. 2.
5. M. M. śl. 7.

15

O Maître de l'univers, tout au long de la vie, voilà ce qu'il nous faut obtenir par Ta grâce : cette permanence résultant de l'esprit concentré sur Toi.

Une fois fixé dans ce ferme désir que rien ne peut plus faire dévier, ses forces parfaitement stabilisées en Śiva, le mystique s'absorbe en lui, immobile en son amour.

Les versets 14 et 15 décrivent les deux attitudes essentielles de la vie spirituelle : désirer aimer Dieu et demeurer tranquille en laissant agir la grâce. Mais le *bhakta* ne peut obtenir cette permanence *(sthiti)* s'il ne se tient en Śiva avec la fine pointe *(ekāgra)* de son esprit. Cette fine pointe de conscience, en pleine inconscience et oubli général, désigne à la fois l'ardeur enflammée d'une pensée qui s'élève au-dessus de ses opérations et de ses connaissances, et le point éternel, l'Un duquel tout part et où tout aboutit.

La fixation de la pointe suprême de son être suffit à tout, les désirs du mystique se trouveront automatiquement comblés :

16

Le Soi composé des Veda et des Révélations sacrées s'étend, largement ramifié en milliers de branches ; hommage à Lui, Śambhu[1], arbre miraculeux qui produit une infinité de fruits !

Parameśvara a pour corps la totalité indifférenciée des sons et se manifeste en d'innombrables Traités, simple expansion de son essence indivise, à la manière dont un arbre ne forme qu'un tout en dépit de ses branches divergeant à partir du tronc et de ses fruits variés.

Kṣemarāja cite une strophe du Sārasvata ou Mahimnastotra de Puśpadanta, montrant que les courants les plus opposés de la philosophie indienne se perdent dans un unique océan, Śiva : « O Seigneur, les hommes, selon leurs inclinations, suivent des chemins différents : tantôt détournés (triple Veda, Sāṃkhya, Yoga, Pāśupata, Vaiṣṇava...) tantôt directs (le Śivaïsme). Au départ, ils diffèrent les uns des autres et discutent en disant : « ce chemin-ci est salutaire, il est supérieur ; celui-là, inférieur », mais à l'arrivée, lorsqu'ils T'atteignent, tous ne font qu'un en Toi, Océan où toutes les eaux (se perdent). »

La stance suivante montre que tout converge vers l'Un, Śiva :

17

O Tout-Puissant, faisant converger vers Toi paroles, pensées et actions corporelles et les fondant en Toi, ne serons-nous donc pas aussi libérés des couples antinomiques ?

1. Śiva, source de paix.

Les activités déviées de leur terme naturel, Śiva, doivent tendre constamment vers lui et s'unifier en lui ; alors, s'identifiant à l'Un, le mystique surmontera-t-il pour toujours la dualité déchirante des couples douleur-bonheur et autres. La tâche semble lourde au poète qui, accablé, n'en perçoit pas la fin. Il implore donc au vers suivant Śiva dont la volonté est suprêmement efficiente :

18

Au milieu des conditions assignées à chacun lors de la création et de la destruction des univers, salut à Toi, porteur du trident, riche d'une efficience surabondante qui ne dépend de nul autre.

C'est pour le bonheur des hommes — libération et jouissance des biens temporels — que Śiva, jouant délibérément de son énergie omnipotente, fixe à chaque être sa place et sa fonction dans le concert cosmique, les y faisant naître et mourir et disposant toutes choses à son gré. Si tous sans exception ont leur rôle assigné, lui, souverainement libre, ne dépend de personne.

Comment peut-on l'atteindre ? En évoquant son nom :

19

Pour ceux qui méditent sur le nom[1] même de Śiva-Dhūrjaṭi, transcendant l'union aux qualités, et objet de méditation des dieux principaux, quel fruit (y aurait-il) à des méditations prenant quelque autre pour support ?

L'ascète indifférencié, unique objet contemplé par les divinités principales, Brahmā, Indra et Viṣṇu, n'est pas même effleuré par les trois *guṇa* puisqu'il est pure conscience, libre de toute contingence.

Le poète célèbre les êtres dont le cœur frémit par excès d'amour :

20

Ceux qui, attachés[2] à l'efficience de la formule « hommage, hommage à Śiva », se disposent à jouir de la félicité śivaïte, ceux-là sont dignes de louange.

Les mystiques qui, bien absorbés dans ce *mantra*, rendent hommage à Śiva — masse indivise de Conscience et de béatitude — ne se confondent plus avec leur souffle, leur corps subtil ou grossier, ou leur pensée. Ils méritent donc d'être loués car, parvenus au plein élan d'amour, ils reconnaissent avec émerveillement leur identité au Soi et jouissent d'énergie, de prospérité et de félicité, aux trois sens du terme *bhūti*.

1. Sur la répétition du nom divin, voir inf p. 131 et p. 42, sq. Kṣemarāja cite un verset du V. B. 130 : « Par la réalisation ininterrompue du mot 'Bhairava', on devient Śiva. »

2. Kṣemarāja lit ici *āsthita*, même sens qu'*āśrita*.

21

Quel chemin ne pourrait T'atteindre et quelle parole ne pas Te désigner? Quelle méditation ne Te méditerait-elle pas? Ou encore qu'est-ce que Tu n'es pas, ô Tout-Puissant !

Parce que identique à Śiva, Lumière infinie de la Conscience, le mystique ne peut quitter le Centre et quelle que soit la voie suivie, il l'atteint toujours sans effort, en ses moindres actes, pensées ou paroles.

22

En disant « L'adorer, Le contempler, Le satisfaire », que mon attrait[1] pour Toi s'enfle en un millier de flots, ô Existence (universelle) !

Bien que le mystique plein d'amour ne cesse de tendre constamment vers Śiva, ce penchant irrésistible de tout son être s'exalte et se répand en des flots surabondants et variés, au cours des activités corporelles et mentales qu'il accomplit dans l'intention d'adorer Śiva et de lui plaire.

23

Hommage à Toi Seigneur, Fût[2] dont un serpent forme le cordon sacré et qui es, par essence, le refuge (où repose) le rosaire d'oiseaux de toutes mes pensées !

Ce tronc impérissable de l'arbre miraculeux réalisant tous les désirs qui est aussi la colonne immuable au centre d'un univers qu'elle soutient, représente la *kuṇḍalinī* se dressant à l'intérieur du corps. La *kuṇḍalinī* est l'énergie qui au repos demeure lovée, allusion que renforce encore le rappel de son symbole, le serpent, ornement naturel de Śiva que celui-ci porte en guise de cordon sacrificiel[3].

Le poète exprime le désir que tous ses états de conscience sans exception — pensées vagabondes voltigeant sans répit comme des oiseaux — se hâtent vers Śiva, s'abîmant l'un après l'autre dans ce tronc vénérable, Conscience indivise et engloutissante, foyer incandescent qui consume l'univers différencié.

De nos jours on peut encore voir au Kaśmīr, à la tombée de la nuit, des oiseaux volant en formation serrée, l'un derrière l'autre à la manière des perles enfilées d'un rosaire et qui regagnent leur gîte, le tronc creux d'un arbre vétuste, demeure d'élection aussi des serpents de la forêt.

1. *Rasa*, douceur, saveur mystique qui accompagne le sentiment de la présence divine, est glosé par *abhiniveśa*, exprimant à la fois élan vers Śiva et l'attirance qu'il exerce.

2. Sur ce tronc *(sthāṇu)*, voir encore śl. 7 et 35.

3. Cf. śl. 96 et p. 53.

24

Ton souvenir constant est le seul remède aux ténèbres de l'ignorance, ô (universelle) Existence ! Par un don toujours renouvelé, établis en moi cette disposition favorable.

Timira est une imperfection de la vision qui obscurcit la Réalité perçue en la faisant paraître double ; ce terme désigne la tare qui fait obstacle à la suprême discrimination *(parapratibhā)* de l'unicité śivaïte. L'unique remède à ce mal est la réminiscence constante *(saṃsmṛti)* que Kṣemarāja glose par *vimarśa*, prise de conscience de sa vraie nature, et ici, illumination de tous les instants. Si Śiva n'accorde pas ce collyre, l'homme ne peut réaliser son identité au Seigneur.

25

« Hommage au Souverain. » Cette salutation qui fait atteindre tous les buts de l'homme doit elle-même être saluée ici-bas par les gens avisés[1].

Le salut de qui s'incline avec amour devant Śiva de façon répétée, au point de s'absorber totalement en sa libre essence, suffit à combler les vœux de l'homme, à savoir bonheur et libération. L'auteur salue donc la liberté surnaturelle, Śiva, mais il rend aussi hommage à ceux qui connaissent la Réalité, en s'absorbant dans leur salut lui-même. Doit-on voir ici un trait de la révérence envers le *guru?*

26

Ceux qui, plongés dans l'effroyable océan des existences, repaire des monstres de la douleur, en retirent la gemme d'amour śivaïte[2], que n'ont-ils pas conquis ?

L'amour divin, pierre précieuse qui exauce tous les désirs, repose dans l'océan des existences, au fond de notre inconscience où se tapissent doutes, angoisses et tourments des vies antérieures *(saṃsāra)*. Si l'on y plonge sans hésiter afin de s'emparer de ce joyau, avec l'aide de Śiva, destructeur de ces monstres, on échappe à la tyrannie du *saṃsāra ;* il ne reste rien à surmonter puisqu'on a conquis du même coup le bonheur en cet océan et la liberté vis-à-vis de lui.

C'est seulement par l'amour que l'on connaîtra la réalité du Seigneur :

27

On dit[3] que peuvent Te connaître ceux qui ont réalisé la Connaissance sans voile, libre des couples antinomiques et inébranlable ;

1. Cf. Utapala XVII. 29 « Ceux qui T'adorent... Voici les êtres divins qu'il faut vénérer. »
2. Text. de Śarva, Śiva-le-destructeur.
3. Dans les Livres sacrés.

mais il y a des êtres extraordinaires qui Te connaissent, eux, (réellement), ô Ascète !

La connaissance de Śiva s'accomplit à deux niveaux de réalisation : *prakāśa* et *vimarśa*. La première, que mentionnent les traités métaphysiques et religieux, est la perfection de l'immuable sapience ou connaissance de la suprême Unité qui se dévoile lorsque s'effacent les antinomies erronément assumées. Sous cet aspect Śiva est connu *(jñeya)* en tant que *svaprakāśa*, lumineux par soi-même. La seconde, fruit de cette sapience, n'appartient qu'à des êtres exceptionnels *(mahātman)* auxquels Śiva se révèle comme identique au Soi par *vimarśa* ou *pratyabhijñā*. Cette prise de conscience est accompagnée de puissance et Śiva y fulgure comme Sujet absolu. Une telle connaissance appartient donc en propre et à tout jamais à ces êtres.

28

Gloire à l'unique Non-né : même sans qualité il est connu de ceux qui connaissent les qualités, Lui qui, même sans désir, est par nature le fruit suprême des désirs !

29

Cet océan de lait[1] d'où les dieux n'eurent pas de peine à retirer la Déesse des richesses, le Joyau et l'Ambroisie, Toi seul (pourtant) possèdes le pouvoir inné (de l'offrir en don), ô Omniprésent !

Les dieux Viṣṇu, Brahmā, etc. reçurent de Śiva la permission de baratter son océan de lait, chacun pour une période de temps déterminé, afin d'en extraire tout ce qu'ils pourraient désirer[2].

De cette source prodigieuse de trésors ils recouvrèrent successivement le bijou fabuleux *(cintāmaṇi)* et l'arbre paradisiaque qui comblent les désirs, la lune, Śrī, Déesse des richesses et de la prospérité, le poison redoutable que par bonté Śiva but pour en préserver les dieux et enfin la coupe d'ambroisie.

Dans sa bienveillance pour le *muni* Upamanyu, Śiva lui fit don de l'océan de lait. Ce don par excellence est, pour ce motif, le titre de gloire possédé exclusivement par Śiva.

30

Hommage à Toi, (universelle) Existence ! Ceux qui T'aiment, Tu viens à leur secours pour les délivrer, Tu protèges ceux qui gardent Ta pensée présente et à ceux qui Te louent Tu accordes la paix, ô Śambhu, dans l'existence et la non-existence.

1. Cet océan bénéfique fait contraste avec l'océan des existences (śl. 26 et 90) et paraît le symbole d'un amour infini. Cf. śl. 3 où il représente Paramaśiva.

2. Selon cette même légende interprétée par des Viṣṇuites, le barattage de la mer de lait a pour baratton la montagne cosmique Mandara que soutient Viṣṇu dans l'avatar de la tortue avec pour corde le serpent Vāsuki.

Il n'est pas possible de rendre les allitérations et jeux étymologiques de cette strophe subtile : *bhavate bhava te'vate-śambhave śam bhave'bhave.*

Śiva est d'abord salué en tant que *Bhava*, existence secourable qui prête son aide *(bhavate)* à ceux qui lui témoignent de l'amour, les éclairant par cet amour même. Il protège *(avate)* de toutes leurs angoisses ceux qui ne l'oublient jamais, par cette souvenance même. A ceux qui lui rendent gloire et par cette gloire, en tant que Śambhu il donne l'apaisement *(śama)* dans l'existence terrestre *(bhava)* et le bonheur dans la non-existence *(abhava)*, c'est-à-dire l'au-delà.

31

« Omniscient, omnipotent, Tu es Tout » : pour ceux qui sont riches d'une telle sapience, que reste-t-il à connaître, que reste-t-il à faire, ô Seigneur, qu'ils n'aient (déjà) obtenu de Toi, pour atteindre l'infinitude ?

Le libéré vivant qui participe à la liberté souveraine et illimitée de Śiva, omniscient et tout-puissant, et qui a conscience de son identité à Lui, n'a plus rien à faire ou à connaître, en quelque domaine que ce soit ; en effet l'infinitude lui fut pleinement accordée au moment précis où il reconnut son identité au Tout.

32

Toi qui, de Ta seule volonté, (mûris) un tel fruit, les trois mondes, qui sait, ô Seigneur, jusqu'où (peut) s'étendre le cours de Tes activités !

Śiva possède les énergies suivantes : volonté ou désir, connaissance et activité. L'univers, tel qu'il apparaît, n'est que le résultat du désir de Śiva, un simple jeu de son imagination. Quel résultat produirait donc l'activité divine si elle s'exerçait à son tour ?

Sa connaissance souveraine est tout aussi insondable que l'étendue de son activité :

33

Brahmā même et les autres dieux, (usant des grains) du rosaire (comme) d'une échelle d'assaut, s'élancent toujours plus haut pour s'emparer de la forteresse de ce (Śiva) auquel je rends hommage.

Il n'est pas jusqu'aux dieux Brahmā, Viṣṇu, etc. qui ne s'efforcent de prendre d'assaut la citadelle de Śiva lequel, inconcevable, est hors d'atteinte. Ils l'assiègent sans relâche par la méditation, le rite, la récitation, les pratiques variées. L'auteur compare ces diverses activités aux grains d'un rosaire qu'ils escaladeraient. Mais ce qui concerne le Seigneur n'ayant pas de borne, les dieux ne peuvent en atteindre la fin.

Ces puissantes divinités ne sont d'ailleurs que les déguisements de l'énergie :

34

« Il est Brahmā, Il est Indra-le-grand, Il est le couple du soleil et de la lune » : Lui dont l'énergie, telle une liane, a fleuri de cette manière, ô Existence (universelle), puisse-t-Il (nous) protéger !

La liane de Śiva, son énergie éminemment efficace, a pour fleurs les dieux et l'univers — créé et protégé par Brahmā, gouverné par Indra, éclairé par le soleil et fortifié par la lune — mais elle a pour fruit l'identité au Seigneur, cause d'émerveillement ineffable. Ce fruit est unique et indivis : « Les sages ne doivent pas imaginer de différenciations dans le fruit de la Conscience », dit le Mālinīvijayatantra. Et Ksemarāja : « Nous chantons ce Śiva, océan de conscience sur lequel flottent comme des bulles les souverains des mondes, Brahmā et autres dieux omniscients et tout-puissants. »

La strophe suivante décrit l'énergie de cet omnipénétrant :

35

Son orbite n'est pas découverte par ceux-mêmes dont la pensée gravite (à sa recherche) et Sa limite est inaccessible à ceux aussi qui s'aventurent (le plus) loin ; ce Compatissant, je (Lui) rends gloire !

Cette stance fait allusion à un mythe bien connu que relatent nombre de Purāṇa[1] : après la destruction de l'univers par Śiva, les eaux recouvraient tout ; la nuit sans étoiles régnait seule. Viṣṇu couché sur la mer du chaos aperçut Brahmā sous une forme humaine venant vers lui et les deux divinités se disputèrent, chacune revendiquant les fonctions de créateur de l'univers. Śiva leur apparut alors sous l'aspect d'une immense colonne de feu[2], un grand *liṅga* indéfinissable, ni d'or ni de pierre, et qui grandit infiniment dans l'espace, perçant le ciel et la terre. Comme les dieux ne pouvaient en mesurer ni la hauteur ni la profondeur, ils résolurent d'en découvrir les deux extrémités : Brahmā s'envola vers le ciel sous la forme d'un jars et Viṣṇu, en tant que sanglier, explora le fond de l'océan ; mais ils ne purent en atteindre l'extrémité, le *liṅga* grandissant toujours davantage. Après une course de mille ans, ils revinrent las et découragés, égarés par l'illusion *(māyā)* et privés de sentiment. Ils cherchèrent alors à atteindre le Seigneur par la méditation. Enfin le *liṅga* se fendit en deux et Śiva apparut radieux, avec un serpent pour cordon sacré, portant le trident et proclamant qu'il était leur origine à tous deux.

Ceux dont les facultés psychiques (organe interne fait d'intellect, de pensée et du sentiment du moi) s'agitent perpétuellement afin de délimiter l'infinitude divine[3], sont les dieux, les hommes supérieurs ou des yogin

1. Entre autres : Mārkaṇḍeya, Kūrma, Śivapurāṇa, Vāyupurāṇa (I. 55). Voir à ce sujet « Les images de Śiva dans l'Inde du Sud » de Jean Filliozat. Les Arts Asiatiques, VIII. I. 1961.

2. Selon le Liṅgapurāṇa (I. 17), ce pilier en ignition est associé à la syllabe *oṃ*, cf. nos śloka 7, 23 et 35.

3. Lorsqu'ils tendent leur effort vers la clarté divine qui enveloppe toute chose dans sa lumière immense, ils retombent dans leur impuissance car leur esprit ne peut se dilater au point d'embrasser l'illimité.

soumis encore à l'illusion transcendante (*mahāmāyā*). C'est en ce sens que le poète parle d'organes psychiques « tourbillonnants » (*bhrama*) malgré la puissance extraordinaire qu'ils ont pu acquérir par la contemplation et les pratiques du yoga. Cette pensée qui s'acharne en vain à faire le tour de la puissance divine s'enfonce dans l'infinité temporelle ; par contre, ceux qui accèdent au plus lointain se perdent dans l'infinité spatiale sans néanmoins réussir à atteindre Śiva transcendant.

Ce même Śiva inaccessible aux dieux, aux êtres intelligents et aux puissants, se donne avec miséricorde à celui qui, plein d'amour et absorbé en lui, s'établit inébranlablement dans l'identité.

36

Louange, souvenance, méditation, contemplation, contact et enfin prise de possession : (en toutes ces modalités) hommage à l'Ascète[1] bien-aimé dont la félicité surabonde !

L'ascension vers Śiva s'effectue ici selon une gradation précise : ayant commencé par l'honorer d'une manière encore extérieure, le mystique pense à lui sans répit ; puis, parfaitement recueilli, il s'absorbe en lui et le contemple. Il le connaît ensuite en une illumination. Alors il le touche, l'étreint de tout son être en s'apaisant en lui. Enfin il s'en empare lorsqu'il s'identifie à lui, non seulement durant l'extase de la phase précédente, mais toujours et partout, en toutes ses activités.

La possession définitive est un repos dans l'essence absolue. Śiva, reconnu comme Sujet et non plus comme objet, vibre en tant que le Soi comblé de félicité jusque dans l'orgueil :

37

O Parameśvara ! même après avoir pensé « à quoi bon l'orgueil ! » si, avec orgueil, je (me) dis : « Je suis identique à Toi », ne suis-je pas hors de moi sous l'effet de la joie ?

Le *bhakta* a renoncé complètement à l'orgueil du moi limité qui s'attache aux états divins, telle la divinité de Brahmā, et dont il reconnaît la nature contingente et éphémère.

Mais si, dans un orgueil et un émerveillement[2] démesuré, il prend conscience de son identité à Śiva, ébloui, il se sent envahir par une prodigieuse exultation échappant à toute mesure, les limites du moi éclatent et, par la plénitude intérieure, au moment où l'orgueil du moi fini s'évanouit, l'orgueil illimité et légitime du Soi infini se révèle.

1. *Kapardin*, Śiva-ascète aux cheveux enroulés en conque. Pourquoi Nārāyaṇa interpelle-t-il Śiva sous son aspect d'ascète ? Est-ce parce qu'il s'avance vers l'ascète primordial dans un dépouillement de plus en plus grand jusque vers le Sujet absolu sans aucune qualification ni manière d'être, rejetant tout le relatif au seul profit de l'Un ?

2. *Smaya*, de *smi-*, désigne à la fois orgueil, émerveillement et surprise. *Mudā* est la joie, la jubilation et l'intoxication. Quant à cet orgueil cosmique, cf. Utp. XIII. 4, XVII. 32 et Stav. śl. 103.

38

Même si dans l'instabilité de (ma) pensée j'envisage une infinité de projets, ô Existence (universelle) ! me reposant dans la béatitude de Ta pensée, je suis intensément heureux[1].

Le *bhakta* conserve toute la douceur de l'extase *(samādhi)* alors même que sa pensée, instable par nature, se préoccupe d'une infinité de tâches à faire, car le mystique est fermement enraciné en son centre — le cœur —. Ses organes physiques et mentaux bien apaisés opèrent toujours sur un fond d'infinité et de félicité, à la manière dont l'être universel crée et détruit les mondes sans perdre son essence béatifique.

Kṣemarāja cite un verset d'Utpaladeva concernant l'activité incessante de l'imagination *(saṃkalpa)*: « On démontre clairement que tout être vivant possède connaissance et activité puisqu'il a le pouvoir de manifester (lui aussi) en imagination tout ce qu'il désire »[2].

Mais, se demande-t-on, le mystique peut-il baigner sans interruption dans la joie propre à la Conscience divine, tout en exerçant ses facultés dans la multiplicité ? Une autre strophe de ce texte répond à ce doute : « Celui qui réalise son identité à l'univers et en perçoit la manifestation comme sa propre gloire, est identique au Seigneur suprême, alors même que ses pensées dualisantes ne cessent de se succéder. »[3]

Si l'union d'amour est ininterrompue, qu'importe l'opération des sens dit encore Utpaladeva : « Puissent les activités de mes organes se limiter à leur domaine respectif, mais puissé-je ne jamais tolérer, ô Souverain, de perdre la saveur de mon union à Toi, même un seul instant ! » (VIII. 5).

39

Si Tu es subtil, comment la triade des mondes n'est-elle qu'une portion de Toi, ô Tout-Puissant ? Mais si Tu es grossier, comment n'es-Tu pas aisément perceptible à Brahmā et aux autres divinités ?

« Salut au pilier plus ténu que la demi-more de la syllabe *Auṁ !* ». C'est ainsi qu'un verset précédent (le 7) rendait hommage à Paramaśiva, l'unique et suprême Sujet conscient, si subtil qu'il échappe à toute compréhension. En tant que pur sujet, il ne peut jamais être objet de connaissance. Puisqu'il est doué d'une telle subtilité, comment engendrera-t-il les trois mondes : existence phénoménale, non-existence et ce qui est au-delà ? Et s'il est grossier, les dieux devraient le percevoir, ce qui n'est pas. Son pouvoir magique *(māyāśakti)* fournit la réponse à ce problème.

1. *Ram-* au sens de jouir et de folâtrer ; activité spontanée et libre qui s'oppose à la dispersion de la pensée.

2. I. P. I. VI. 11.

3. I. P. IV. I. 12

40

« Parmi ces (divinités), Tu es le seul qu'il faille désigner. » S'il n'en était ainsi, ô Dieu, quel esprit exercé s'activerait alors péniblement dans les rets de la parole ?

Si Parameśvara échappe à la connaissance des dieux, les Traités révèlent par contre sa véritable essence cachée puisque, selon le dogme du Trika, Śiva a pour corps l'ensemble des mots. Lui seul est expressément désigné par les Livres sacrés, sinon l'étude laborieuse des savants serait bien inutile.

41

« Par quelle succession d'actes ou par quelle intuition (puis-je) Te percevoir, ô Tout-Puissant ? » Que (Ton) enseignement m'accorde cette grâce !

Bien qu'en réalité Śiva ait pour forme l'univers entier et soit toujours présent, on ne peut en prendre directe connaissance par quelque activité que ce soit, méditation, concentration ou discrimination ; seule la grâce de Śiva confère à cet acte son efficience : seule aussi, elle a pouvoir d'illuminer sa propre essence et de la rendre immédiatement présente au mystique.

42

Hommage à l'Ascète qui se passe d'aide mais vient en aide aux trois mondes et qui, sans désir, est de tous ardemment désiré !

Kapardin désigne Śiva, ascète sans désir parce que éternellement satisfait en lui-même et qui réalise les désirs de tous les êtres.

Le poète loue maintenant ceux qui aiment avec ferveur :

43

Oh ! cette Connaissance du champ ! C'est par elle que ces (saints) sèment en Toi, ô Tout-Puissant, pour la grande tâche à accomplir par les bons, l'Amour aux fruits infinis.

Les hommes éclairés, ces saints qui bénéficient de la grâce divine, connaissent et cultivent diligemment le 'champ' *(kṣetra)*, c'est-à-dire selon l'étymologie fantaisiste du terme, Śiva qui protège *(tra)* des maux du *saṃsāra*. Ils y sèment le grain de l'amour divin dans un but trés élevé : l'identité à Śiva. Le fruit récolté est illimité puisqu'il consiste en cette réalisation même.

Ceux qui ne progressent pas en amour restent victimes de l'illusion :

44

Combien grande, ô magicien, cette magie Tienne ! Sous son empire, même en possession du trésor qu'est Ta contemplation, le monde égaré perd son ardeur.

Śiva, le magicien, cache aux yeux des humains sa glorieuse essence devenue méconnaissable sous le voile des qualifications et des concepts. Son illusion tient sous son empire même les êtres doués d'amour, mais dont la soif de Dieu n'est pas assez intense pour leur permettre de franchir le fossé de la séparation. Il suffit que leur vigilance soit en défaut une fraction de seconde pour que leur étreinte se relâche au moment si difficile où l'on découvre la véritable essence, le Soi[1].

45

Tout d'abord, ô (universelle) Existence, en toute occasion, se présente l'ensemble (des activités) : œuvres, fonctions et autres. Soit ! Mais (même) là, Indépendant, le seul agent c'est Toi !

« Au commencement », c'est-à-dire au moment d'entreprendre quelque activité, nos actes semblent être la cause opérante mais, à la fin, on s'aperçoit que Śiva seul agissait en nous. Il est en effet l'agent libre et unique, parfaitement indépendant et dont les autres sujets conscients, qui ne possèdent pas l'autonomie, dépendent pour se manifester.

Cette stance chante la Réalité vraiment libre par-delà toute causalité.

46

Tu arraches la triade des mondes à l'étreinte des couples antinomiques (que représente) le triple mouvement des trois qualités. Qui d'autre que Toi en aurait le pouvoir ou le vouloir compatissant ?

L'activité de chacune des trois qualités *(guṇa)* consiste en lucidité pour le principe lumineux *(sattva)*, en agitation pour le dynamisme passionnel *(rajas)* et en inertie pour le principe d'obscurité *(tamas)*. Ces qualités engendrent des couples opposés *(dvandva)* tels douleur et bonheur, amour et haine, froid et chaud, naissance et mort, etc., ayant pour siège le corps, le souffle, les organes subtils et qui tiennent sous leur joug le triple monde plongé dans les états de veille, de rêve et de sommeil profond.

Seul Śiva, doué de sa puissante Énergie, peut arracher ce monde aux griffes des couples antinomiques et le maintenir bien haut, hors de leur atteinte, parce qu'il possède la grâce compatissante qui tire définitivement les humains de leur misère et les conduit au Quatrième état, l'extase, et à ce qui est au-delà de tout état, l'absolu *(turyātīta)*.

1. Voir à ce sujet, p. 40.

47

Même si c'est un défaut, ô Dieu, est-ce (vraiment) un défaut s'il permet de T'atteindre ? Et si c'est une qualité, est-ce (vraiment) une qualité celle qui ne permet pas de T'atteindre ?

Un défaut, telle la passion ou la soif des choses sensibles, s'il permet par son ardeur exclusive de s'identifier à Dieu en se fixant obstinément en lui, doit être considéré comme bienvenu. Par contre une qualité comme le détachement ou la science des choses divines, si elle ne permet pas de prendre conscience de lui, ne présente aucun des avantages d'une qualité. Un seul but importe : atteindre Śiva. Le bien est ce qui y mène, le mal, ce qui en éloigne.

47bis

Même un attachement passionné, qu'il soit mien s'il se fixe en Toi seul, ô Maître du monde ! Hommage à cette convoitise même qui, adhérant à Toi, me permet de T'atteindre !

Ce verset développe un thème analogue au précédent : passion, attachement, avidité, convoitise, sont des défauts universellement condamnés par la mystique indienne ; pourtant le poète désire accéder à Śiva grâce à eux. L'explication en est facile : la passion irrésistible qu'est l'amour charnel *(lobha, rāga)* brise tous les obstacles et ne se préoccupe que d'une chose au monde : l'objet désiré. Si une telle passion peut se fixer sur le seul Śiva en renforçant son amour extrême pour lui, le saint, veillant alors sur ce bien si intensément convoité, se perd en Śiva et le possède à jamais.

Si la foi en Śiva s'accompagnait d'un tel mélange de passion et de convoitise, elle pourrait sauver l'univers :

48

Combien grand cet acte, ô Dieu, qui permet de Te réaliser ! Par lui, quel être, de Brahmā au vermisseau, ne serait apte à la délivrance ?

La libération est accessible à tous puisqu'il suffit de contempler et d'adorer Śiva, tant est efficace, dans ce système moniste, l'amour qui donne accès à la délivrance à tous les êtres sans distinction de caste, de sexe, de croyance ni de sectes. Ce système s'oppose ainsi au Védisme où les *brahmin* seuls pouvaient obtenir le ciel par l'offrande de certains sacrifices.

49

La mise en route de tout devoir, l'achèvement de toute action et les diverses activités intermédiaires n'appartiennent qu'à Toi, ô Maître, sur le chemin de la pure Conscience.

Entreprendre une tâche en vue de la jouissance ici-bas ou de la délivrance dans l'au-delà, l'accomplir ou jouir de son résultat, ces diverses modalités se détachent sur le fond de la conscience divine. Sans elle, tout cela sombrerait dans le néant, car selon l'axiome de la philosophie Trika, seul ce que notre conscience manifeste existe, et seul est manifeste ce que Śiva éclaire de sa lumière consciente. Sans lui l'acte ne peut ni commencer ni continuer ni prendre fin[1]. Il est donc le chemin de la Conscience.

50

La jouissance serait-elle multipliée par mille et même davantage, ô Seigneur ! on ne la trouve nulle part (aussi excellente) que dans le nectar[2] délicieux de Ton amour !

La plus grande jouissance qui soit, même multipliée à l'infini, reste encore bien loin de la douceur de l'amour divin, ce nectar enivrant de la suprême félicité. Rien n'est comparable à une telle jouissance émerveillée qui pénètre la substance même du cœur, l'amour dépassant tout ce que l'on peut imaginer de meilleur.

51

Il a renoncé au désir (mais pourtant) Il a étiré le lien[3] du désir. Hommage à Lui, au Maître uni à Umā et dont le front s'orne (du croissant) de lune !

Il n'est pas possible de rendre le jeu de mot sur *somāya* qui signifie la première fois 'uni à Umā' *(sa+umā)*, énergie divine toute introvertie (pur *vimarśa* en sa source) qui contemple *(paśyantī)* Parameśvara ; et la seconde fois, la lune *soma*[4] qui orne le front de Śiva et symbolise l'ensemble du connaissable (ou *vimarśa* impur et multiple). Śiva, l'amant, est la Lumière de la Conscience *(prakāśa)* unie à l'énergie vierge et libre, Umā, identique à *vimarśa*.

D'après la légende, Śiva, alors qu'il faisait pénitence auprès du bûcher funéraire de Parvatī, de son troisième œil réduisit en cendres le Dieu d'amour charnel, Kāma, qui avait eu l'audace de lui inspirer de l'amour pour Umā. Il renonce ainsi au désir mais il accepte totalement la vie dont il est le créateur et il « étire le lien du désir », étendant la lignée ou progéniture.

52

« Impuissant, que puis-je faire ? » Sous l'effet d'un (tel) manque de confiance en toutes choses, l'Énergie de Śiva, dont la grâce est universelle, est mon (seul) refuge.

Bhaṭṭanārāyaṇa voudrait protéger le trésor de son amour mais il souffre de sa faiblesse lorsque, sorti de l'extase, l'énergie créatrice d'illusion inter-

1. Voir ici, p. 72 n. 1 où le saint divinisé ne sent plus ses actes en lui mais en Dieu.
2. *Pīyūṣa*, nectar obtenu par le barattement de l'océan de lait.
3. *Āyati*, durée, ce qui s'étend dans l'avenir.
4. Sur *somarūpa*, énergie de béatitude associée à Umā, voir P, T. v. p. 169.

pose l'oubli entre Śiva et lui. Éperdu, hésitant — l'appui qu'il prenait sur son corps et sa pensée se dérobant — il ne lui reste qu'à recourir à la grâce puissante de Śiva.

53

Tu transcendes les qualités, Ton Soi est supérieur à toutes les choses connues ; où trouver dans une parcelle de Toi un autre qui T'équivaille, ô Existence (universelle) ?

54

Libre des couples antinomiques et de (toute) contingence, Tu résides dans le Soi, ô Tout-Puissant ! nous, pourtant, sommes encore trompés par Ton illusion sans mesure.

Dans l'illumination, le saint qui s'identifie à Śiva qu'il reconnaît libre de dualité, échappe lui aussi aux contingences spatiales et temporelles ainsi qu'aux diverses modalités. Mais la puissance de l'illusion n'a pas de borne car elle continue à régner dès que le saint retourne à l'activité quotidienne *(vyutthāna)*. Il sait que Śiva réside en son cœur mais, par la faute des imprégnations subconscientes qui lui font encore prendre sa personne pour le Soi, il agit comme s'il l'ignorait.

Kṣemarāja se plaint en une stance de la résistance de l'illusion : « Bien que déracinée des centaines de fois, bien que broyée et dispersée en des milliers de tronçons, cette ignorance pareille à la vipère à mufle de vache, se dresse aussitôt pour le combat. Dans ces conditions Śiva est mon (seul) refuge ! »

Si l'on coupe cette vipère en morceaux elle continue à mordre, comme l'illusion devant laquelle on reste entièrement désarmé tant que Śiva refuse sa grâce.

55

Acquisition des pouvoirs surnaturels — l'exiguïté et les autres — souveraineté éternelle et destruction de l'existence phénoménale, tels sont, ô Existence (universelle), les bourgeons (produits par) l'arbre miraculeux de Ton amour !

La souveraineté est celle de Sadāśiva ; la disparition de l'existence consiste en la libération des renaissances successives. Les pouvoirs surnaturels ont plusieurs significations selon le niveau du yogin ou du saint : *aṇiman* peut être la faculté de devenir aussi minuscule qu'un atome ou, dans le Trika, la possibilité de tout intérioriser ; *mahiman* qui, chez un yogin, est le pouvoir d'agrandir son corps à volonté, devient la capacité de remplir l'univers de sa propre conscience ; *gariman*, pouvoir d'alourdir le corps à son gré, ou chez le saint, une impassibilité telle que rien ne puisse l'émouvoir etc. Ces trois résultantes de la vie mystique ne sont que les bourgeons de l'arbre paradisiaque, l'amour divin *(bhakti)* ; il a pour fleur l'énergie *(śakti)* et pour fruit, Śiva lui-même.

L'amour apparaît comme supérieur à tout en ce monde car lui seul peut

faire disparaître les *saṃṣkāra*[1] qui rattachent l'homme à son corps et à son moi limité.

Le Vijñānabhairava le décrit de la manière suivante :

« Cette sorte d'intuition qui, grâce à l'intensité de l'Amour, naît dans l'homme parvenu au parfait détachement, c'est l'énergie même du Bienfaisant. Qu'on l'évoque perpétuellement et l'on s'identifiera à Śiva » (śl. 121).

56

« Quelle que soit la région, où donc ne résides-Tu pas ? Le temps entier est fait de Toi » ; même si je T'obtiens de cette manière, quand T'atteindrai-je (vraiment), Seigneur ? Dis-le (moi) !

Le mystique a découvert Śiva en tant que *prakāśa*, unique Conscience immanente à tout et qui remplit intégralement le temps et l'espace. Il sait que le temps est engendré par l'activité divine et l'espace, par sa forme *(mūrti)* ; pourtant cette connaissance ne le satisfait pas : il veut encore s'identifier à la Conscience en une prise de possession intense *(vimarśa)* et jouir de la libre puissance de Śiva, non seulement dans l'extase, mais en toutes circonstances, en chaque parcelle du temps et de l'espace. Par la disparition totale des *saṃskāra*, il acquerra une parfaite pureté semblable à celle du Cygne cosmique :

57

Hommage à Śambhu[2], grand cygne dont le corps resplendit d'une excessive blancheur et dont l'unique demeure est le cœur purifié des saints ![3]

Bien qu'omniprésent, Śiva doit être réalisé par le cœur, selon le souhait exprimé à la strophe précédente. C'est le grand cygne renfermant en lui-même tous les êtres purs qui partagent avec lui la faculté de créer et de détruire l'univers. Il réside aussi dans les cœurs purifiés par l'amour et y fulgure intensément, dans tout l'éclat de sa gloire. Comme un cygne encore, éblouissant de pureté, il vogue dans l'éther immaculé de leur conscience.

Dans un précédent verset (10) on pouvait penser que ce cygne se promenait sur les eaux impures.

58

Que la torche de Ta compréhension soit pour moi, ô Seigneur, la torche de Ton amour[4] détruisant la trame des hostiles ténèbres et consumant le bois[5] de toutes les existences !

1. Tendances et résidus dualitaires, héritages d'un lointain passé.
2. Au sens de 'source de paix mystique'.
3. Cf. Utpala XIV. 19, second hémistiche identique.
4. « Sin otra luz y guía,
Sino la que en el corazón ardía ». Noche oscura str. 3 de Jean de la Croix.
5. En guise de combustible.

Le flambeau de la grande Illumination se contente d'éclairer mais il ne pénètre pas jusqu'à la racine des ténèbres de l'ignorance. Le poète souhaite donc de le voir se transformer en une vive flamme *(dīpaśikhā)*[1] d'amour, seule propre à purifier le cœur en consumant le devenir phénoménal *(saṃsāra)* sans laisser de traces et en détruisant le réseau factice de ces vaines ténèbres « qui se lèvent en tourbillons ».

59

O ravisseur [2]! quel autre poète que Toi, après avoir préludé au ballet des trois mondes (en déployant) le germe véritable et l'embryon de choses créées innombrables, serait capable d'(y) mettre un terme?

Les trois mondes sont existence, inexistence et ce qui est au-delà. Śiva contient en lui-même, sous forme de germe *(bīja)*, la pantomime cosmique qu'il va déployer devant le public — organes sensoriels et pensée — puis rétracter en lui-même.

Le drame indien présente cinq articulations (*arthaprakṛti*) ou situations morales. Ce sont : 1. *Bīja*, idée germinale ou allusion à l'objet final que le poète va développer. 2. *Bindu*, reprise qui remet en train la marche du drame momentanément interrompue. 3. *Patākā*, passage épisodique. 4. *Prakarī*, incident destiné à embellir l'œuvre. 5. *Kārya*, objet ou but qui détermine le héros à agir : devoir, amour ou intérêt.

Ce à quoi Bhaṭṭa fait allusion est le premier de ces moments qui résume tous les autres. Il signale aussi *garbha*, embryon ou schéma, une des cinq articulations de l'action dramatique qui sort immédiatement du germe et tend au dénouement. On le nomme ainsi parce que le fruit y est déjà en formation de façon subtile[3].

60

Hommage à Lui indépendant et dépendant, qui seul possède assez de pouvoir pour produire l'existence des choses inexistantes et pour faire de l'irréel le réel même !

Śiva transforme la réalité objective en une irréalité pour le mystique et, pour l'ignorant, il fait de l'irréalité du monde des renaissances, la réalité véritable, produisant ainsi 'le non-être de ce qui est *(sad)* et l'être de ce qui n'est pas' *(asat)*. D'autre part l'expérience mystique entraîne une interversion des notions de réalité et d'irréalité : ce que l'homme ordinaire ne perçoit pas — donc ce qui n'a pas pour lui de réalité — devient pour le mystique réalité évidente, éclipsant la soi-disant réalité de l'ignorant et, inversement, ce qui est réalité pour celui-ci devient illusion pour le mystique.

Qualifié de prodigue parce qu'il se dépense tout entier[4], Śiva est riche de

1. D'après la glose.
2. *Hara*, éponyme de Śiva, suprême destructeur et ravisseur de l'univers.
3. Cf. 'Le théâtre indien' de Sylvain Lévi, Paris 1890.
4. Au point d'offrir son *ātman*. Cf. Utpala XIV. 12. Voir p. 22.

son inépuisable souveraineté, qui n'admet pas de partage *(advitīya)*. C'est en ce sens qu'il est simultanément dépendant et indépendant.

61

Toute félicité, si grande soit-elle, que l'on recherche dans les trois mondes, n'est qu'une goutte de cet océan de béatitude, le Dieu que j'adore[1].

Le poète chante à nouveau un aspect de l'essence divine que l'amour éclaire intensément : la félicité dans laquelle il s'absorbe et qu'il ne peut comparer à nulle autre.

Néanmoins, selon l'enseignement du Vijñānabhairava (śl. 72), bonheurs et jouissances qu'offre l'univers, en dépit de leur caractère limité, permettent d'accéder à l'océan de béatitude infinie en raison de la concentration spirituelle qu'ils favorisent : « Grâce à l'épanouissement de la félicité que comporte l'euphorie causée par la nourriture et la boisson, qu'on adhère de tout son être à cet état de surabondance et l'on s'identifiera alors à la grande félicité. »

Amour et félicité parvenus à ce paroxysme engendrent l'ivresse :

62

Combien heureux Brahmā et les autres dieux qui, éperdus de joie, répètent (inlassablement), à l'exclusion de toute autre parole[2] : « hommage, hommage à Śiva ! »

Les dieux chancellent de joie et d'ivresse lorsque, dans l'oubli complet du monde, ils ne savent plus rien crier d'autre que « Śiva, Śiva ! ». Cette stance marque une fois de plus la dépendance des dieux par rapport à Śiva et l'importance de l'hommage qu'eux-mêmes sont tenus à lui rendre.

63

Libre de (tout) désir, Tu produis les désirs infinis et, bien qu'existant sans commencement, c'est Toi qui expérimentes l'univers, ô (universelle) Existence, hommage à Toi !

Kṣemarāja interprète *anāditva* selon les deux sens de l'expression, ou bien ' sans commencement ', sans être né, éternel, et le sujet « percevant de façon affective » (*bhoktr̥-*) désignera l'âme individuelle *(jīva)* qui ne cesse de naître et de mourir, éprouvant plaisir et douleur en ce monde. Ou bien ' sans manger ', et il s'agit en ce cas de Śiva qui, même sans se nourrir, jouit de tout cet univers.

1. Strophe citée par Abhinavagupta, P. T. v., p. 69.
2. Il faut lire probablement *saṃkathām* mais Kṣemarāja commente *saṃkatham*.

64

Nous célébrons le Souverain, cause initiale de la mise en branle du triple monde. Quels sont ceux qui ne souhaiteraient obtenir l'aide de celui dont la nature est pleinement réalisée[1]?

Nārāyaṇa chante Śiva, cause radicale de toutes les causes et qui a pour essence une efficience libre et invincible. Tous désirent son aide, même les dieux qui ne sont que des gouttelettes de sa gloire.

L'extase doit pénétrer complètement les états de ce monde y compris ses misères et ses difficultés :

65

Même dans les (plus) grandes difficultés (nos) pensées, maculées par le flot de l'inconscience, se purifient à l'évocation de ce Śiva que nous louons.

Il suffit d'évoquer constamment Śiva en une prise de conscience indifférenciée pour que tourments et misères perdent leur acuité et que se dissipent les sortilèges de l'illusion. La louange de Śiva consiste à réaliser son identité à lui.

66

O Tout-Puissant, à Toi seul ici-bas la puissante énergie qui ne fléchit pas[2] ! par Ta volonté se propagent le repos et l'éveil[3] des trois mondes.

67

Ce dieu, qu'il suffit de mentionner pour que l'acte coupable devienne suprêmement méritoire et sans qui l'action méritoire elle-même ne porte pas de mérite, ce (Dieu), eh bien, c'est Toi !

Ce Dieu est Parameśvara. Il arrive qu'une simple allusion à son nom en fasse prendre conscience, sans effort et sans préméditation, lorsque sous l'action de la grâce, on découvre dans une félicité surabondante, les régions intimes du Soi. Cette grâce étant absolument libre, Śiva ne la dispense pas en raison des actes méritoires. Les sacrifices solennels comme celui du cheval, qui d'après Veda et Brāhmaṇa sont générateurs de mérite et procurent les biens désirés, restent stériles sans la grâce divine. Seules intraversion et absorption en Śiva se montrent efficientes, livrant Śiva à ceux qui l'aiment. C'est pourquoi :

1. Ou qui possède les attributs pléniers, omniscience et puissance absolue.
2. Ou sans ondoiement.
3. *Layodaya*, déploiement et reploiement indéfini de l'univers.

68

« Tu es celui que l'on serre dans son poing. Tu es celui que l'on voit (d'évidence). Pour nous, où (pourrais-Tu) disparaître ? » (Avec ces paroles) les bienheureux, soufflés du désir d'amour, se précipitent vers Dhūrjaṭi.

On le saisit dans son poing, on se l'approprie parce qu'il brille comme la conscience dans tous les états psychiques. On le voit intuitivement en tant que lumière de la conscience. Il ne peut donc échapper, incapable qu'il est de dissimuler son Essence à ceux qui sont identiques à lui.

Certains êtres attisés comme avec un soufflet de forge, ou — selon le commentateur — enflammés, aiguillonnés par le désir d'amour, s'élancent impétueusement vers Śiva qu'on nous présente sous l'image de l'Ascète au chignon tressé. Leur ignorance disparaît à mesure qu'ils progressent dans les états mystiques variés. C'est pourquoi on les nomme bienheureux, riches de la plus grande des richesses, l'amour ardent.

69

Nous Te célébrons, Toi qui transcendes le suprême éclat des Ṛc, des Yajus et des Sāman. Combien beau et mystérieux est Ton commandement dont l'essence consiste en Veda !

Sans Śiva les mots du Veda, inconscients par nature, n'auraient pas de sens. Le Dieu est l'acte de conscience qui saisit l'unité sous-jacente aux divers textes védiques ; il les éclaire de sa Lumière. L'autorité que l'on accorde aux Veda est donc sienne de droit.

« Hommage au Maître profondément caché... créateur des Veda et des Livres sacrés *(āgama)* et Réalité des Veda et des *āgama !* » dit aussi Utpaladeva (II. 7). Śiva forme la réalité des textes sacrés mais son essence véritable est si cachée que ces textes ne peuvent la révéler (II. 19).

70

Tu es la règle de l'univers, Tu es son commencement et sa fin. O Souverain suprême, l'ensemble de lois qui (proviennent) de Toi, de quel (autre) proviendraient-elles ?

Śiva est l'origine de l'univers, sa cause créatrice et il en est aussi la fin car il en révèle le fruit. Le mouvement subtil des essences variées n'aurait pas d'existence s'il ne venait pas de lui car, sans la conscience — muraille lumineuse sur laquelle il se détache — il resterait obscur et non-révélé !

71

Hommage à Toi qui, l'ayant (d'abord) suscitée, détruis l'erreur de ceux qui errent dans l'existence et qui, ô Dieu, ayant voilé la félicité de la Connaissance sans dualité, la dévoiles à (nouveau[1]) !

Śiva, souverainement libre, commence par manifester la diversité de l'univers, égarant ainsi ceux qui errent d'existence en existence attachés aux actes, à la poursuite de leurs désirs. Croyant à la différenciation, ils ne peuvent acquérir la Connaissance pleine de félicité, apanage de l'unicité suprême. Śiva, après avoir masqué cette béatitude étrangère par nature aux couples antinomiques, la dévoile au mystique en une vision sans dualité.

72

A la faveur de quels désirs peut-on obtenir de distinguer les limites de l'illusion? Chassant celle-ci en un clin d'œil, que Śiva nous protège !

La plus haute distinction que puisse conférer la *māyā* est de conduire l'homme à ce degré extrême d'illusion où, privé de son propre moi, il sombre dans le Soi cosmique en s'identifiant à la pure Conscience universelle. Déjà la stance 37 exprimait une idée analogue au sujet de l'orgueil démesuré. Mais personne, ni dieu ni être humain, ne possède un désir assez intense ou assez ambitieux pour franchir une telle limite.

Pourquoi faut-il alors que Śiva protège de l'illusion ? Il semble qu'au moment même où celle-ci accorde sa qualification la plus haute, à savoir l'illusion de se croire identique à Śiva, ayant accompli sa tâche — l'effondrement du moi limité — elle disparaisse automatiquement devant la fulguration de l'Essence divine.

73

Parmi ceux qui (suivent) la voie difficile du renoncement, qui possèdent la splendeur suprême de la sapience et portent au plus haut point l'absence de désir, Toi, ô Tout-Puissant, Tu es le (plus) puissant !

Ces trois qualités appartiennent aux serviteurs de Śiva : le renoncement est essentiel car il mène au but, la compréhension parfaite de la Réalité. La gloire de la sapience est suprême du fait qu'elle surpasse la connaissance limitée des Viṣṇuites, des Lākula et des Pāśupata, en révélant le Soi sans-second, autonome, plein de félicité et de conscience, immanent à l'univers et le transcendant également.

La cime de l'absence du désir consiste à rejeter formule et geste mystique *(mantra* et *mudrā)*, méditation, etc. qui feraient atteindre un État que l'on retrouve aussi dans les états ordinaires ; selon un verset : « Ta Réalité est

1. Abhinavagupta cite cette stance au début du ch. II de I. P. v. et l'explique. Mālinī vārttika I. śl. 119-120.

partout présente, évidente et bien établie. Ceux qui prétendent (Te) manifester à l'aide de moyens ne Te connaissent certainement pas. »

74

Tu es le pouvoir (créateur) du dieu créateur ; de quel souverain n'es-Tu le Souverain? Tu es le bonheur du bonheur universel. Quelle est Ta grandeur? Qui le sait?

Śiva bénit les états bénis entre tous, tels ceux de *sadāśiva* et d'*Īśvara*[1], en manifestant par sa grâce le Soi comme Conscience et félicité indivises. Personne n'a mesuré sa grandeur car elle est infinie. Śiva est donc supérieur au *brahman* qu'adorent les Vedāntin sous forme de grande Lumière *(mahāprakāśa)* parce qu'il est, en outre, reconnu comme une libre énergie qui façonne l'univers, ainsi qu'il est dit dans la Bhagavad Gītā : « Le grand *brahman* est pour moi la matrice ; j'y dépose le germe. De là, O Bharata, tous les êtres tirent leur origine. »[2]

75

Que m'importe autrui : parents, amis, et maîtres également ! Pour moi Tu tiens lieu de tout, Toi qui (m') arraches à l'océan des existences[3].

Le poète décrit maintenant l'ivresse qu'engendre la prise de conscience révélatrice d'un excessif amour :

76

Gloire aux gouttelettes de nectar céleste que fait sourdre la force de l'union à Śiva et qui peuvent laver à jamais les souillures d'inconscience, d'illusion et (d'action) !

Le système Trika admet trois impuretés : 1. L'impureté atomique *(āṇavamala)*, désignée ici par *moha*, inconscience, réduit le Soi à l'état d'individu limité, en l'empêchant de discriminer sa nature infinie, libre et omnisciente. 2. L'impureté d'illusion *(māyīyamala)* — ici *māyā* ou conscience de la dualité — oppose le moi à un univers différencié. 3. L'impureté de l'acte *(kārmamala)*, — *ādi* du verset — explique l'attachement aux actes qui leur permet de fructifier.

Grâce à l'absorption en Maheśvara on peut faire sourdre du sein de l'illusion les gouttes de la suprême félicité qui purifieront de la triple impureté.

Pourtant cette purification ne suffit pas au poète qui souhaite encore que le Seigneur suscite en son cœur un zèle intense même dans les moments où il vaque à des occupations banales :

1. Au sujet de ces catégories très pures, voir P. S., p. 28 sqq.
2. XIV. 34. Trad. E. Senart.
3. Cf. Utpaladeva XI. I. dont le premier hémistiche est identique.

77

Lui dont l'hymne *gāyatrī* chante l'ardeur, aiguillon des pensées, ce Tout-Puissant, ne nous aiguillonnerait-il pas aussi sur le véritable sentier de la Pensée?

Celui qui est vraiment puissant, source et origine de toutes choses, a seul le pouvoir d'attirer irrésistiblement à Lui à l'aide de son *tejas*[1] l'ardeur des cœurs, de soulever[2] le mystique par-dessus lui-même et par-dessus toute chose et de l'engager sur la véritable voie, à savoir la parfaite absorption en Lui.

La *gāyatrī*, hymne védique, représente ici l'énergie de la Parole suprême qui, selon l'étymologie traditionnelle, ' protège ' *trā-* au moment même où elle est « chantée » (*'gāya'*).

Le poète voudrait que la grâce divine lui soit accordée sans interruption afin de ne percevoir que l'Essence unique :

78

O Maître des huit manifestations, pourquoi ne nous assignes-Tu pas pour demeure éternelle l'une de celles-ci même? Ou bien, satisfait (de nous) nous révéleras-Tu le Tout?

Les huit *mūrti* ou aspects de Śiva sont également les désignations de ses activités variées ; quatre d'entre elles sèment la terreur *(ghora)*, les quatre autres dispensent les bénédictions : *Rudra*, le terrifiant, qui en tant que feu sacrificiel *(Agni)* consume les victimes ; *Ugra*, le terrible, au moment de la destruction ; *Śarva*, archer destructeur ; *Bhīma*, engendrant l'effroi chez les coupables ; *Bhava*, le Substantiateur, créateur de l'existence ; *Paśupati*, protecteur des ignorants ; *Mahādeva*, le Dieu des dieux, aimable et lumineux ; *Īśa*, souverain de l'univers[3].

Śiva fera tout pour le *bhakta* en révélant sans délai son Essence identique à l'univers et simultanément, en toutes ces manifestations — et non dans l'une seule d'entre elles — dès qu'il sera content de lui.

Utpaladeva définit en une stance (II. 4) la vraie *mūrti* par contraste avec l'aspect créateur et destructeur du Dieu, relatif à l'univers :

« Salut à Toi, Śiva, Mahādeva, Rudra, Śaṅkara, Maheśvara dont l'aspect indicible consiste en la formule de la Conscience » à savoir *pūrṇāhantā*, l'intériorité absolue.

79

La réalité des objets entraîne ordinairement leur efficacité mais Ton nom seul, ô Souverain, procure les pouvoirs surnaturels que parachève la libération.

1. *Tejas*, arme légendaire des dieux, dont l'ardeur allume et embrase celle du cœur du fidèle.

2. *Udyama*, terme où les notions d'attirance et d'élan alternent.

3. La liste ici donnée se trouve déjà dans le Śatapathabrāhmaṇa comme les huit *mūrti* d'Agni-Rudra.

Nārāyana oppose l'efficience naturelle des choses (se rattachant à la loi de causalité) à l'efficience surnaturelle que peut déclencher la simple allusion au nom de Śiva. Même si la première régit l'ensemble des mondes et donne des fruits correspondant à la nature innée de la cause, il arrive néanmoins qu'elle n'ait pas les conséquences attendues. Par contre, la récitation du nom divin[1] dispense les efficiences extraordinaires et même la libération qui les couronne. Si tel est l'effet du simple énoncé de Son nom, à plus forte raison se montrera efficace l'activité divine elle-même.

A ce sujet, Kṣemarāja fait allusion à l'histoire du bâton et du pain : un homme partant en voyage, confie à un ami un pain et un bâton. A son retour, cet ami lui apprend que le bâton a été dévoré par un rat. Peut-il, en ces circonstances, réclamer son pain ? De même s'il suffit de crier le nom de Śiva pour être libéré, ne le sera-t-on pas plus aisément si Śiva en a l'intention et agit en conséquence.

80

Cette énergie Tienne, ô Seigneur, quel sage, grâce à elle, ne s'émerveillerait en contemplant d'instant en instant la permanence toujours nouvelle de l'univers diversifié !

Bhaṭṭa insiste sur le contraste entre la continuité *(sthiti)* de l'existence et son renouvellement incessant, Śiva créant l'univers d'instant en instant par un acte de volonté et de connaissance[2].

Les gens ordinaires ne perçoivent pas la splendeur extraordinaire des choses tandis que le sage qui jouit d'illumination *(manasvin)* en apprécie la gloire au point d'entrer dans la *mudrā* de l'émerveillement. Grâce à l'énergie divine, par contemplation *(bhāvanā)* de son identité à Śiva, il saisit le monde en son essence comme une pure conscience émanant sans cesse de sa cause, Śiva ; c'est pourquoi à ses yeux la beauté du monde n'est plus susceptible de se ternir.

81

Son souvenir — héros inégalable — est seul (capable) de rendre aisé ce qui est malaisé et de changer en bonheur le malheur ! Nous gardons le souvenir exclusif de ce (Dieu) hostile à Smara.

Le poète utilise à trois reprises la racine *smṛ-* dans le second vers : Śiva, dont on se souvient (*smṛ-*) en prenant conscience de son identité à lui, est l'ennemi légendaire de Smara, Dieu d'amour charnel, dont le nom signifie mémoire *(smṛti)*. Smara, par la passion, assure la propagation d'une humanité asservie au cycle des renaissances. Au souvenir de l'amour profane peut faire échec un seul et unique souvenir, qualifié d'*ekavīrā* parce qu'il implique un certain héroïsme. Il ne propage pas la vie phénoménale mais il jaillit soudain hors d'elle, en un instant, sans dépendre d'aucune autre pensée, échappant ainsi à la loi de causalité. Son exceptionnelle intensité est capable de transformer la douleur, due à l'illusion, en une grande béatitude. Il se fait un jeu de l'acte difficile entre tous, l'absorption en la grâce

1. Cf. un verset précédent, 19.
2. Voir infra, p. 139.

éminente nommée *rudraśakti*[1]. Si une pensée unique suffit à engendrer de tels effets, que dire d'une pensée ininterrompue, d'un regard toujours arrêté sur les profondeurs du cœur ?

82

Gloire aux poèmes qui célèbrent Parameśvara, le Seigneur suprême. A son seul nom les très-magnanimes sont horripilés (de joie) !

Lorsque leur Soi s'épanouit sous l'influence de la grâce, les mystiques recueillis en Śiva, sentent leurs poils se hérisser quand, durant leurs occupations journalières, ils entendent chanter le nom de Śiva dans des hymnes de louange consacrés à la prise de conscience du Seigneur.

83

S'il existe un Être qui crée et détruise les trois mondes, répartis selon les diverses manifestations de son énergie comme (il crée et détruit) les êtres, c'est bien Toi et Toi seulement, Existence (universelle) !

Le premier hémistiche joue sur *bhava* qu'il répète à quatre reprises. C'est en ordonnant ses propres énergies avec prédominance tantôt de l'une et tantôt de l'autre que Śiva crée, détruit et maintient les mondes en manifestant les êtres, les qualités, etc.

84

Tu es la formule mystique, Tu es celui que la formule doit exprimer, Tu es celui qui la formule. Où serait un autre que Toi ? Donne-moi cette formule pour que je sois Ta propre formule, ô Tout-Puissant !

La formule *(mantra)* consiste en la prise de conscience du Je plénier *(pūrṇāhantā)*. Selon son étymologie traditionnelle, le mantra est identique à Śiva car il protège *(trā-)* celui qui le contemple *(man-)*, d'où *man* + *tra*. C'est encore Śiva à qui on l'adresse car c'est de lui qu'on prend conscience ; et le récitateur de la formule, le sujet conscient, n'est autre que Śiva lui-même car rien n'est distinct de la suprême Conscience, Śiva allant à Śiva par Śiva même.

L'auteur implore donc de Śiva cette conscience de l'unité, à la fois *mantra*, *mantrya* et *mantrayitṛ* qui, faisant évanouir la triple différenciation, l'identifie à Śiva.

La Śrīkaṇṭhasaṃhitā chante également : « Le *mantra* seul, ou le réci-

1. Cf., p. 36.

tant seul, ne peut rien réaliser. Tout ceci a la Connaissance pour racine. Sans elle on ne peut rien réaliser. »[1]

85

« Tu es l'essence radieuse dont les intentions se réalisent, le Soi auquel, quoique transmigrant, je suis identique ». Est-ce un rêve, Seigneur, mais ce (rêve), d'où (vient) qu'il (subsiste) en Toi?

Śiva, masse indivise de conscience *(prakāśa)* et dont le moindre désir devient une réalité, est le Soi pleinement conscient de sa plénitude *(vimarśa)*. Le poète sait qu'il est identique à cette essence divine mais il continue à vivre dans les ténèbres, soumis aux vicissitudes du devenir. N'y a-t-il là que rêve ?

Comment un rêve serait-il possible en Śiva ? Le Soi immuable est en effet incompatible avec des états passagers tels que veille, rêve et sommeil profond.

86

O Souverain ! la souveraineté de ceux qui renoncent en Toi au fruit de leurs actes est l'impérissable, la transcendante, la seule efficace !

Abhaṅgin, sans détour ni déguisement, de par sa nature indivise et impérissable.

Agrāmya, ne comportant ni plus ni moins, éminente par-delà toute chose.

Upapattimat, réelle, indubitable et se réalisant vraiment parce que indépendante.

87

Quelle adversité n'est-Il pas capable de vaincre ou quel succès d'accorder, Lui notre Bien-aimé, le Dieu des dieux qui a un taureau pour emblème[2].

88

Afin de rendre pur l'œil de Sapience, aveuglé par l'impureté du mal qu'est l'illusion, ô Seigneur, l'amour pour Toi, voilà le collyre suprême.

Chez l'ignorant le troisième œil — œil du Cœur et de la connaissance surnaturelle — est couvert d'un voile qui obscurcit la vision de la plénitude. Seul peut mettre un terme à ce mal de l'illusion le meilleur des onguents, l'amour divin.

1. Celui qui, par la faute de l'ignorance, les tient pour séparés est incapable de rien réaliser. Nous lisons *anyathā* avec S. S. v. II. I, p. 48.

2. Le taureau de Śiva représente les énergies de connaissance et d'activité.

89

Cet état unique, plein de béatitude, indestructible et sans crainte, accorde-le (moi) ; viens à moi rapidement, ô Dieu, pourquoi tardes-tu (encore) ?

Le poète décrit ici l'état mystique sans dualité où l'on demeure apaisé et qui exclut l'angoisse de la transmigration. Que Śiva se tourne vers lui et ne le fasse plus languir ; il pénétrera alors dans le Soi. Kṣemarāja insiste sur l'excessive anxiété du poète « au cou tendu » tant est grande l'ardeur de son amour.

90

Comme est insondable par nature l'affreux océan de la transmigration ! Comme est excellent le merveilleux Seigneur qui permet de le traverser !

Dans un même souffle, Bhaṭṭa exprime sa consternation devant cet océan de tourments si profond que les dieux mêmes ne peuvent en atteindre l'autre rive, mais aussi sa joie émerveillée parce que Śiva est la voie incomparable : elle permet à ceux qui l'aiment de franchir immédiatement, et sans le moindre effort, ce redoutable océan.

91

O Toi, destructeur du destructeur, hommage à Toi qui extermines le dieu de l'amour (charnel), qui poses le Gange sur Ton front et mènes à bien Tes desseins !

Śiva est l'ennemi de Madana qu'on nomme encore Smara ou Kāma, dieu de l'amour charnel. Śiva est également celui « qui met fin » à Kṛtānta, autre nom de Yāma, la mort personnifiée ou le destin-Temps « qui mène tout à sa fin » car le poète se plaît à jouer sur les mots.

Śiva protège l'humanité lorsqu'il contient dans les boucles de sa chevelure la Gaṅgā qui, impatiente d'être tirée du ciel pour purifier les cendres des fils du roi Sagara, menaçait la terre dans sa chute. C'est pourquoi le fleuve ruisselle des cheveux divins en plusieurs flots.

92

Par delà même souveraineté, connaissance, renoncement et vertu, ô Seigneur, pour ceux qui aspirent à l'immuable Réalité, hormis Toi, quel autre refuge existe-t-il ?

Souveraineté ou pouvoir parfait, connaissance du bien et du mal, renoncement et vertu sont les quatre aspects du yoga accessibles aux humains et aux dieux. Mais le séjour permanent dans le Soi transcende ces aspects car Śiva est le refuge et le but ultime de ceux qui, se détournant de ces qualités, ne souhaitent qu'une chose à l'exclusion de toute autre : la vie en Śiva.

93

Contre Ta volonté qui donc, ô Śambhu, serait capable de courber un brin d'herbe? Mais avec l'aide de Ta volonté qui ne pourrait porter le joug de Brahmā?

Cette stance fait allusion au récit de la Kenopaniṣad (III. 4). Les Dieux Agni et Vāyu étaient incapables de brûler ou d'emporter un brin d'herbe que l'apparition prodigieuse *(Yakṣa)* avait placé devant eux. C'est Umā Haimavatī qui, précisément, leur révéla que ce grand Yakṣa n'était autre que *brahman.*

Un insecte même pourrait, par la grâce de Śiva, obtenir l'état de Brahmā ou de Viṣṇu et tirer le char de l'univers ' à l'aide du joug de Brahmā ', l'exercice de la souveraineté étant considéré comme un fardeau. Cf. Utp. IV. 5 cité ici, p. 78.

94

Le front étincelant d'un diadème de rubis, lorsqu'ils se prosternent devant Hara, quel autre ces sages salueraient-ils et de qui ne forceraient-ils pas le salut?

Le diadème de rubis symbolise la souveraineté. Doués de sapience et de sagesse, ces êtres nobles et fiers[1] qui refusent de s'incliner devant les dieux Viṣṇu ou Brahmā, ont le front marqué de rubis par les ongles de pied de Śiva qu'ils touchent en se courbant devant lui ; à leur tour ils sont dignes d'être salués.

A l'appui, Utpaladeva (XVII. 29) : « Tout comme Tu es digne d'être vénéré par l'univers entier, de même ceux qui Te vénèrent sont eux aussi dignes d'être vénérés. »

95

Au centre de l'océan de Ta sapience, le lac d'ambroisie, libéré de toute agitation, ne frémit pas ; ô Ascète, puissé-je m'y reposer !

Ce lac apaisé, que ne peuvent agiter les plus grands assauts de l'ignorance, est l'expérience suprême, celle du Cœur ou *vimarśa.* La libre félicité repose au centre même de *prakāśa,* océan de Lumière consciente, dont elle forme la quintessence. Utpaladeva définit cette conscience de la conscience : « L'acte de conscience, c'est la prise de conscience de Soi ; c'est la Parole suprême qui brille éternellement de son propre éclat. C'est la liberté, la souveraineté du Soi transcendant. »[2]

1. *Utkaṭamastaka* désigne à la fois le front étincelant mais aussi orgueilleux *(unnata),* ne se courbant pas facilement.

2. *Citiḥ pratyavamarśātmā parā vāk svarasoditā / svātantryam etanmukhyaṃ tadaiśvaryaṃ paramātmanaḥ //* I. P. I. 5. 13, p. 203.

96

O Merveille ! même vu en peinture ou imaginé en rêve, Tu accordes, Seigneur, le fruit parfait de la Réalité absolue !

Parameśvara utilise des visions imaginaires, des rêves, des peintures ou des sculptures — apparences mensongères d'un Dieu inconcevable — pour susciter chez ceux qui L'aiment la félicité mystique en leur accordant ainsi le fruit suprême, l'identité à la Réalité.

Maheśvarānanda dit de même : « Pour qui s'adonne à la contemplation d'amour, en vérité, (cette) contemplation même devient (sa) divinité adorée. Ainsi, les images contemplées dans une (telle) contemplation procurent le fruit ardemment désiré. »[1]

97

« Qui Te surpasse en qualités, qui Te surpasse par l'absence de qualités[2] ? » Ainsi, Seigneur, devons-nous Te louer ? Devons-nous Te railler ? Nous ne (le) savons pas.

Doit-on bénir Śiva pour ses qualités d'omniscience, d'omnipotence, etc. que personne d'autre que lui ne possède ? Ou doit-on se rire de son manque total de qualités : cette unicité insaisissable aux descriptions par qualité ? Mais lui refuser toute qualité, n'est-ce pas l'insulter ? Nous ne savons donc que faire.

En réalité, il n'y a place en Śiva l'illimité ni pour la louange ni pour le blâme ; il est au-delà de la notion de qualité et de non-qualité, Être sans mode, mais qui, en substance, renferme tous les modes.

98

Ce torrent d'ambroisie, fruit de Ta grâce, obtenu rien qu'en Te louant, qui d'autre (que Toi) serait apte à y goûter et plus encore à en faire don, ô Maître de l'univers !

Le torrent d'ambroisie de Śiva est la suprême félicité ; il suffit de chanter le nom de Śiva pour que sa grâce s'écoule en un torrent d'ambroisie — suprême félicité —. Le fruit de ce flot est un émerveillement total. On ne le goûte qu'en faisant retraite dans les profondeurs du Soi, mais ce recueillement est difficile et les dieux eux-mêmes n'y parviennent pas.

Si l'on ne devient Śiva on ne peut user de ce nectar pour se désaltérer ; que dire alors d'en faire don à autrui ! Seul Śiva en dispose donc souverainement.

1. *Yo yasya bhāvayogas tasya khalu sa eva devatā bhavati |*
Tadbhāvabhāvitā abhilaṣitaṃ tathā phalanti pratimāḥ || M. M. 47 avec jeu sur *bhāva*. Comm. p. 121.

2. D'après le commentaire, Śiva est libre des trois *guṇa*, *sattva*, *rajas* et *tamas*. Voir śl. 46, Stav. et P. S., Introd., p. 32.

99

Trésor de toutes les réussites pleines de sens, relatives aux fins désirables[1], c'est de Toi, qu'en toutes circonstances, j'implore la seule (grâce) d'obtenir Ton amour !

Le poète ne veut que l'amour de Śiva, sous tous ses aspects, et non le fruit de l'amour, à savoir les pouvoirs surnaturels : seul Śiva est désirable.

100

(Universelle) Existence, Seigneur des trois mondes, hommage à Toi dont l'énergie invincible confère à ceux qui se vouent à Toi la souveraineté sur ces trois mondes !

Cette énergie, qui ne rencontre aucun obstacle, révèle la souveraineté cosmique, c'est-à-dire l'identité au Soi, le Seigneur de l'univers.

101

Si au doute « Quelle est la cause qui détruit tous les tourments ? » succède la certitude : « Maître c'est Toi ! », qui ne se réfugie(rait) en Toi ?

102

« Tout en jouissant des plaisirs et en repoussant l'illusion de l'existence, j'obtiendrai l'état suprême. » Ce souhait, ici-bas, convient uniquement à l'adorateur de Śambhu.

Seul, celui qui a repoussé ignorance et illusion, peut jouir sans danger des pouvoirs du yoga, des expériences mystiques et même des biens de ce monde : parce qu'il est semblable à Śiva, il ne trouve partout que Śiva omniprésent[2]. Au contraire l'homme asservi ne réussit même pas à jouir des biens temporels.

Les Yogasūtra ne sont pas d'accord avec cette théorie : lorsque les divinités des différents centres invitent un yogin, en *samādhi*, à accepter les plaisirs célestes qu'elles lui offrent, femmes attrayantes, arbre miraculeux, fleuve paradisiaque, élixir de longue vie, il ne doit témoigner ni attachement ni orgueil, en s'imaginant supérieur à elles. Il craint d'être leurré à nouveau par le monde sensible ; alors, se concentrant, il rejette l'attachement à l'égard de celui-ci ; mais, d'autre part, même tout adonné à son but, il ne doit pas s'enorgueillir à l'idée que, aimé des dieux, il est au-dessus de toute faiblesse, car il pourrait retomber en un état inférieur (III. 51). Le système Yoga condamne ainsi toute jouissance, à l'inverse du Śivaïsme tantrique qui ne pose aucune restriction à la jouissance.

1. A noter le jeu sur *artha*.

2. Kṣemarāja cite la Spandakārikā II. 3 pour montrer que, aux yeux d'un yogin, l'objet est identique au sujet qui le perçoit et pénétré de sa conscience.

103

O Seigneur ! même en rêve ou (en état de veille) quoi que je fasse, dise — bien ou mal —, partout ici-bas je demeure dans la quiétude, (apaisé) par l'orgueil de dépendre de Toi.

Toutes les activités du *bhakta,* pensée, parole et action — accomplies dans l'illusion ou même en rêve, conformes ou non aux prescriptions religieuses et morales — doivent être accomplies dans tous les états possibles, sans que jamais cesse l'identification à Śiva, c'est-à-dire la plongée dans sa félicité et sa pure conscience illuminée par l'orgueil de ne dépendre que de lui.

Utpaladeva dit également : « Dans ce triple univers privé de liberté... seuls sont vraiment libres ceux qui dépendent de Toi, Être libre par excellence ! » III. 2.

104

Pour la pensée qui se meut dans Ta demeure où (règne) la Lumière de (toutes) les lumières, le contact avec les ténèbres n'est, à mon sens, (rien de plus) que le frère cadet du fils de la femme stérile.

L'association des ténèbres de l'ignorance avec la pensée qui va et vient dans le domaine lumineux de Śiva se présente comme une absurdité. Dès que la pensée se tient constamment au centre de toute chose — la conscience qui éclaire le connaissable aussi bien que ses critères *(pramāṇa)* — elle ne peut être effleurée par l'ignorance ; l'imaginer même serait absurde comme d'imaginer non seulement le fils d'une femme stérile, mais encore le frère de ce fils[1].

Laissant la poursuite de la Lumière divine, le poète chante la fécondité de la *bhakti :*

105

A mon avis, il a le pied posé sur le chemin assuré de la délivrance, celui qui exprime l'intention ferme de servir Śiva.

Un homme n'a au cœur que le ferme désir d'honorer Śiva et ne conforme pas ses actes à ses intentions ; pourtant ce désir de prendre support en Śiva et de s'identifier à lui est déjà un premier pas l'engageant vers l'identité sur la voie tranquille et bien protégée de l'énergie :

106

Dans l'aide qu'ici-bas elle apporte aux trois mondes en les créant, supportant et détruisant, ô Souverain, Ton énergie sans égale envisage une œuvre autonome[2].

1. D'après des textes d'origine védique, une femme qui n'aurait qu'un enfant serait quelquefois assimilée à une femme stérile, d'où la mention du frère cadet de son fils.

2. Car elle dépend du Soi.

Cette stance semble opposer les trois activités divines de création, conservation et destruction de l'univers en vue du bien universel et conformément à la loi du *karman* d'une part, et à la libre activité de l'énergie, indépendamment de tout moyen lorsqu'elle se manifeste par la grâce ou par l'obscurcissement *(anugraha* ou *tirodhāna)*, d'autre part.

Bhaṭṭanārāyaṇa joue sur la racine *tan-:* déjà dans les Veda le monde est tissé, il est ce qui s'étend ; *svatantra*, ce qui s'étire par lui-même, d'où autonome. Tantra est aussi la navette qui tisse l'univers, le moyen d'assurer la subsistance.

Il est dit dans la Mṛgendrā : « Le Seigneur illumine jusque dans leur sommeil ceux qui sont prêts à l'illumination et barre la voie à ceux qu'il faut arrêter ; (Il leur retire le mérite même de leurs actes vertueux). Il assure la fructification des actes. Ceux qui sont aptes à se laisser prendre par l'illusion, Il les y fait sombrer. Son action se conforme à la nature des choses ' car il est le meilleur observateur de tous les (actes) ' ».[1]

107

Ici-bas (et) dans le triple monde, qui n'est pas brûlé par la triple brûlure? Hommage à Toi, lac d'ambroisie qui l'apaise !

Śiva est le Sauveur qui met un terme aux tourments ardents *(tapas)* du *saṃsāra* qui sont de trois espèces : personnels (corporels ou mentaux) ; venant des dieux et causés par les grands éléments, eau, feu, etc. Śiva, océan de félicité sans dualité, éteint[2] par sa grâce les flammes de ce tourment.

108

Même artificiel, l'amour pour Toi porte des fruits sans artifice ; s'il devenait sincère, quel fruit ne (mûrirait-il) pas? Veuille me le dire.

Culte extérieur, méditation sur un thème donné, récitation du bout des lèvres, actes accomplis sans conviction et même parfois hypocritement, caractérisent la dévotion mondaine ; ses résultats néanmoins ne sont pas artificiels. Mais si la dévotion renonce aux artifices et provient exclusivement d'un amour immense qui ne tient pas compte des contingences, les fruits accordés par elle seront conformes à cet amour, et identiques à Śiva même, ils consisteront d'abord en une absorption profonde et ininterrompue en Śiva et ils s'achèveront en la liberté retrouvée dès cette vie car ils ne différeront plus de Śiva.

109

L'œil, c'est celui qui Te contemple, la voie, celle qui mène à Toi, le fruit, celui qui naît, ô Non-Né, de l'arbre merveilleux de Ta révélation !

1. Citation par Kṣemarāja, p. 113 de son commentaire.
2. *Nirvāṇa*, extinction et apaisement des souffrances brûlantes.

L'œil de la Connaissance intuitive et suprême perçoit immédiatement Śiva ; toute autre connaissance n'est qu'ignorance. La voie, ou moyen, désigne n'importe quelle activité de la pensée, de la parole et du corps, méditation, adoration, etc. qui permette d'atteindre Śiva. Tout ce qui ne conduit pas à ce but précipite le fidèle dans le piège du *saṃsāra*. Le fruit — la révélation de l'essence divine — procède d'actes et de connaissances ; il mûrit sur l'arbre paradisiaque de l'amour et s'épanouit dans la plénitude de la félicité.

110

Cette permanence qui (n'est qu'en) Toi, transcende la quintessence même du meilleur ! Pour écarter (tout) ce qui s'interpose, Tu es, ô Souverain, mon seul refuge.

Bhaṭṭa exprime son intention d'aller droit au Centre, Śiva, le repos final, dans la félicité et la Conscience et d'y établir à jamais sa demeure sans s'attarder aux étapes intermédiaires les plus excellentes où il jouirait d'une félicité ou de pouvoirs extraordinaires[1].

Il a donc recours à Paramaśiva, son refuge, afin d'écarter l'écran d'ignorance qui s'interpose entre Śiva et lui au cours de son activité journalière *(vyutthāna)*.

Grâce à cette stabilité *(sthiti)* ou repos bien assuré, on peut jouir de la saveur divine.

111

Oh ! Saveur excessivement douce d'un tel nectar, ce désir ardent de servir Śiva l'exterminateur, où, en quelle parcelle infime de temps n'est-elle pas (toujours) renouvelée ?

Le désir ardent d'adorer et de servir assidûment Śiva est le nectar infiniment délectable dont jouissent les mystiques : leur extase s'exprime par un seul cri, incapables qu'ils sont de nommer l'indicible. Ce nectar est toujours à leur disposition et pas un instant, ils ne s'en lassent : leur émerveillement se renouvelle d'instant en instant, sans jamais perdre sa fraîcheur. A la différence des biens de ce monde qui fuient devant les désirs ou encore provoquent la satiété dès qu'on en jouit de façon continue, la saveur de l'amour ni ne s'épuise ni ne s'affadit.

112

Encore et toujours, sans se lasser, avec des centaines de pensées déterminantes, il détermine le triple monde[2]. Gloire à Lui, le non-Né, le seul indéterminé !

Jeu difficilement traduisible sur la racine *klp-: kalpanā, kalpayan* et *nirvikalpa*. Cette strophe est citée à deux reprises par Abhinavagupta dans

1. Ce sont les étapes de pure Science, *sadāśiva, Īśvara, śuddhavidyā*. Voir P. S. Introd., p. 28-29.

2. A savoir *bhavābhavātibhava*, existence, non-existence et ce qui est au-delà.

sa glose à l'Īśvarapratyabhijñākārikā[1] ; il y montre que Śiva unique, indescriptible, lumière de la conscience libre et pure, manifeste à tout instant, et sans se lasser, l'univers composé de sujets et d'objets variés. Jamais en effet le Dieu n'est privé de ses énergies organisatrices : « ...Pénétrant dans un corps auquel il s'identifie, le Tout-Puissant, de par sa libre volonté et au cours même de la vie journalière, présente à l'extérieur le flot des choses qui n'apparaît vraiment qu'en Lui-même. »[2]

Śiva est doué de pure conscience *(prakāśa)* sans détermination *(nirvikalpa)* et de libre prise de conscience de soi *(vimarśa)*. Cette conscience efficiente, se déterminant dans l'acte de conscience, se manifeste en cinq activités *(kṛīya)* qui déploient et reploient le cosmos et produisent illusion et délivrance. Par ces mêmes fonctions, mais limitées dans la vie de l'individu, Śiva revêt un corps auquel il s'identifie à tort.

Cette stance ne concerne pas seulement Śiva ou le saint mais encore l'ignorant. Le saint, bien que plongé en *nirvikalpa*, reste capable de penser, de parler, de vaquer à ses occupations, car sa conscience demeure indéterminée, n'opposant pas sujet et objet. Chez l'ignorant aussi la conscience reste indéterminée en dépit de ses pensées dualisantes *(vikalpa)* lorsqu'elle fulgure, de façon fugitive il est vrai, au premier instant de toute sensation ou action.

113

(Portant) la lampe de la Connaissance où, comme une mèche toute imbibée de l'huile des impuretés, se consument les résidus de la transmigration, ô Dieu, quand donc serai-je en Ta présence ?

Impatient, l'auteur voudrait honorer Śiva en esprit, la lampe de la sapience à la main, en guise d'offrande, selon la citation tirée du Vijñānabhairava : « L'adoration véritable ne consiste pas en offrande de fleurs et autres dons, mais en une intelligence intuitive bien établie dans le suprême firmament (de la Conscience), exempte de pensée dualisante. En vérité, cette adoration (se confond) avec l'absorption issue de l'ardeur mystique. » (śl. 147).

Cette lampe symbolique a pour mèche les *vāsanā*, imprégnations de l'ignorance, impressions subtiles déposées par les actes de nombreuses existences passées. La mèche baigne dans l'huile des trois impuretés[3] qui diminue à mesure que la lampe rayonne plus d'éclat.

Maheśvarānanda reprend la même image : « La lumière de la Conscience — lampe auspicieuse du monde existant et inexistant — flambe haut. La coulée d'huile, (porteuse) d'une série d'impuretés, se consume à l'extrémité supérieure de la mèche, cette prise de conscience de soi. »[4]

1. I. V. 10 et I. VI. 7.
2. *Tadevaṃ vyavahāre'pi prabhur dehādim āviśan /*
bhāntam evāntarārthaugham icchayā bhāsayed bahiḥ // I.VI.7. Stance d'Utpaladeva.
3. Cf., p. 128.
4. M. M. śl. 10.

114

Si Tu entrais dans mon cœur, ne fût-ce que le temps d'un clin d'œil, alors, ô Śambhu, (toute) imperfection disparue, que ne (me) ferais-Tu obtenir ?

115

« Je suis comblé, j'ai accompli ma tâche, je suis excellent ! » Une telle affirmation est fondée, ô Tout-Puissant, chez celui-là (seul) qui prend son fondement en Toi.

La connaissance de son identité à Śiva assure le bonheur du *bhakta*. Il est venu à bout de la tâche qui lui incombait, faire son salut, et son indifférenciation avec le Tout recouvrée est le garant de son caractère éminent. Une telle conviction n'a d'appui que chez celui qui prend appui en Śiva, son refuge.

116

Tu es en personne l'auteur du bien et du mal ; mais, ô Souverain, l'amour (qu'on a) pour Toi n'engendre, lui, que le bien !

Śiva, et lui seul, est l'agent qui fait fructifier toute action bonne ou mauvaise mais le bien, seul fruit de la dévotion, n'est pas autre chose que l'identité à Śiva. Est-ce à dire que la dévotion est en quelque sorte supérieure à Śiva ? Il s'agit d'une boutade qui tend à magnifier l'amour divin.

117-118

« Entres-Tu dans un cœur parce qu'il est purifié, ou est-ce Ton entrée qui le purifie ? » Ainsi l'homme[1] balance...

Mais sur ce point il n'y a pas de doute : c'est Ta présence même qui purifie le cœur, ô Maître, c'est elle l'achèvement, elle la dignité suprême !

L'auteur, à la suite des philosophes et mystiques de l'école śivaïte kaśmīrienne soutient le primat de la grâce sur l'effort humain. Seule la présence divine, éminemment efficace, par sa libre énergie, révèle l'essence cachée, en purifiant cœur et pensée du *bhakta ;* ce n'est nullement le *karman* qui, ayant mûri, apaise le cœur[2].

119

Tout ce qui est mien, ô Puissant Seigneur, parole, esprit, action et mon corps même, que (tout) cela, par Ta grâce, soit seulement la parure de Ta réalité.

1. Il faut comprendre *bhaktijana*, l'adorant.

2. Ce problème que Kṣemarāja développe ici longuement a fait l'objet d'un résumé, infra, p. 24 sqq.

Ayant ainsi chanté la gloire de Śiva, le poète exprime son désir de s'identifier à lui indestructiblement au cours de ses différents états physiques, mentaux et spirituels ; il espère y parvenir à l'aide de la grâce divine, pureté qui détruit tout ce qui voile l'Essence.

120

Le Stavacintāmaṇi, sanctuaire de la Déesse de l'amour, et dont le fruit comble les désirs, ce joyau à la louange de Śiva, c'est Bhaṭṭanārāyaṇa qui l'a composé.

Cette strophe renferme un jeu subtil sur le nom de l'auteur et sur son œuvre, le Stavacintāmaṇi : Bhaṭṭa, maître et Seigneur, Nārāyaṇa, fils des eaux primordiales, est considéré comme la source de la Beauté parfaite, Lakṣmī, qu'on nomme à juste titre déesse du succès et de la prospérité car elle procure l'identité à Maheśvara ; on l'assimile donc à la *bhakti*. L'amour divin consiste en l'absorption totale en Śiva.

Le temple de la Déesse est le lieu béni où elle séjourne éternellement. On pourrait peut-être y voir le cœur. Le chant de louange représente la pierre précieuse *(cintāmaṇi)* de Śiva qui, par sa grâce, assouvit tous les désirs à la façon de la gemme fabuleuse dans le mythe védique.

Utpaladeva a lui aussi chanté cette pierre de pure Conscience : « Que ce joyau extraordinaire que Tu es, resplendisse pour moi sans interruption au milieu du devenir et, par l'intensité de son propre éclat, disperse la masse des ténèbres aussi loin qu'elle s'étend. »[1]

1. *Svaprabhāprasaradhvastaparyantādhvāntasaṃtatiḥ /*
saṃtataṃ bhātu me ko' pi bhavamadhyād bhavanmāṇiḥ // (VI. 8.)

Addendum

Pour p. 33, note 1 :

cuando tú me mirabas,
su gracia en mí tus ojos imprimían :
por eso me adamabas,
y en eso merecían
los míos adorar lo que en Ti vían.
Quand Tu me regardais,
en moi tes yeux imprimaient ta grâce.
C'est pourquoi tu me chérissais,
et c'est en quoi les miens méritaient
d'adorer ce qu'en Toi ils voyaient.
Cántico espiritual, str. 32.

Pour p. 65, note 2 :

¡ Cuán manso y amoroso
recuerdas en mi seno,
donde secretamente solo moras !
Y en tu aspirar sabroso,
de bien y gloria lleno,
¡ cuán delicamente me enamoras !

Llama de amor viva, cancion IV, voir comm. p. 795 sqq.

Obras de San Juan de la Cruz, editorial, Madrid 1954. Voir '*Poésie et vie mystique chez saint Jean de la Croix*' par Max Milner, Paris.

Index sanskrit

dhyāna : méditation, recueillement śl. 19, 21, 36, 44.
dīpikā : lampe, torche śl. 58.
dvandva : couples opposés śl. 46 — nir°, sans couples śl. 17, 27, 46, 54, 71.
ekāgra : pointe, concentration de la pensée p. 23, 108 ; śl. 15.
garbha : embryon, schéma śl. 59.
guhā, guhya : caverne mystérieuse p. 28 n. 2, 31 ; śl. 12.
guṇa : caractéristique qualité śl. 7, 19, 47, 53, 97 — trois qualités constitutives de la nature śl. 28, 46, 91 ; p. 118, 135 n. 2.
haṃsa : cygne ou Śiva śl. 8, 57 — souffle central ascendant p. 59 n. 5, 81-82 — formule spontanée 44, 104.
haṃsī : femelle du cygne ou Énergie divine p. 20, 104 ; śl. 8.
Hara : le Ravisseur, nom de Śiva śl. 10, 59, 94.
hṛdaya : Cœur, centre mystique p. 29, n. 4, 31, 40 n. 5 — voie du ° p. 7, 19 n. 3 — caverne du ° p. 28 n. 2.
icchā : désir ou volonté p. 40, 85, 100 sqq ; śl. 32, 93 — une des énergies de Śiva p. 19, 37, 40, 84, 88 — °*spanda*, vibration de la volonté p. 75 n. 5.
Īśa : libre Souverain p. 55, 129 ; śl. 25, 64, 74, 79, 85-86, 106, 110.
Īśvara : Seigneur, śl. 64.
jagat : univers śl. 9, 18, 46, 74, 80, 99 °*ānanda*, félicité cosmique p. 43, 69.
jīva : individu p. 124.
jivanmukta : libéré dès cette vie p. 50.
jñāna : connaissance salvatrice, sapience p. 84, 86 ; śl. 10, 27, 31, 71, 73, 92, 96, 113 — °*śakti*, énergie cognitive, l'une des énergies divines p. 19, 84, 101 — œil de saîence śl. 88.
jñānin : celui qui jouit de *jñāna* p. 18, 68, 88, 102.
kalpanā : activité de l'imagination et *kęp* p. 74, 139 ; śl. 112.
kāma : 1) désir p. 46 n. 3 ; śl. 28, 51, 63.
2) dieu de l'amour charnel (Mandana ou Smara) p. 120, 133.
kapālin : Śiva porteur de la guirlande de crânes p. 15, 53.
kapardin : ascète aux cheveux enroulés en forme de conque p. 15, 53, 115 n. 1 ; śl. 36, 42.
kārikā : verset.
kārmamala : impureté d'action p. 30.
karman : acte śl. 48-49 — portant rétribution p. 24.
kiṃcit : inexprimable et extraordinaire p. 30.
kramamudrā : attitude mystique conciliant extase et états ordinaires p. 38 — ses deux mouvements p. 39 n. 1, 68 sqq.
kriyā : activité, l'une des énergies divines p. 19, 84, 101.
kṛtrima : factice, artificiel śl. 108.
kṣetra : champ, étymologie p. 117 ; śl. 43.

Index des notions et des images

Index de la Bhakti

TABLE DES MATIÈRES

---

imprimerie A. Bontemps, Limoges. — Dépôt légal 2e trimestre 1964.

PUBLICATIONS DE L'INSTITUT DE CIVILISATION INDIENNE

Série in-8°

Fasc. 1 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome I (140 pages ; 1956) .... 10 F

Fasc. 2 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome II (160 pages ; 1956) .... 12 F

Fasc. 3 Minard (A.). — *Trois énigmes sur les cent chemins.* Tome II (422 pages ; 1956) .... 30 F

Fasc. 4 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome III (138 pages ; 1957) .... 12 F

Fasc. 5 Silburn (L.). — *Le Paramārthasāra* (texte sanskrit édité et traduit) (105 pages ; 1958) .... 10 F

Fasc. 6 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IV (144 pages ; 1958) .... 12 F

Fasc. 7 Seyfort Ruegg (D.). — *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne* (136 pages ; 1959) .... 15 F

Fasc. 8 Silburn (L.). — *Vātūlanātha sūtra,* avec le commentaire d'Ananta-śaktipāda (110 pages ; 1959) .... 12 F

Fasc. 9 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome V (124 pages ; 1959) .... 14 F

Fasc. 10 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VI (86 pages ; 1959) .... 10 F

Fasc. 11 Varenne (J.). — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes et, *en annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome I : Texte, traduction, notes (155 pages ; 1960) .... 16 F

Fasc. 12 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VII (105 pages ; 1960) .... 12 F

Fasc. 13 Varenne (J.). — *La Mahā Nārāyaṇa Upaniṣad* (Édition critique, avec une traduction française, une étude, des notes, et *en annexe,* la Prāṇāgnihotra Upaniṣad). Tome II : Étude, tables, index et appendices (145 pages ; 1960) .... 16 F

Fasc. 14 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome VIII (133 pages ; 1961) .... 14 F

Fasc. 15 Silburn (L.). — *Le Vijñāna Bhairava* (222 pages ; 1961) .... 24 F

Fasc. 16 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome IX (133 pages ; 1961) .... 15 F

Fasc. 17 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome X (122 pages ; 1962) .... 14 F

Fasc. 18 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XI (145 pages ; 1963) .... 16 F

Fasc. 20 Renou (L.). — *Études védiques et pāṇinéennes.* Tome XII. (sous presse).

Fasc. 21 Padoux (A.). — *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques.* (sous presse).

Fasc. 22 Biardeau (M.). — *Premier Kāṇḍa du Vākyapadīya de Bhartṛhari.* (sous presse).

BONTEMPS, LIMOGES